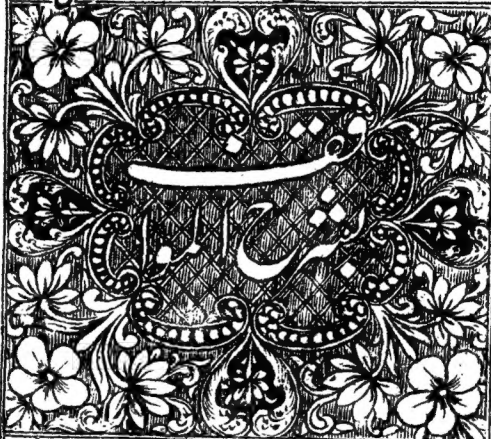


قل كل عمل على شاكلة فيركم علم من هو اهدى سنبلا

شرح بحكم اذا المجد والشرع في كل عين من الله والاشراق الاشراف بالقص والبرادون
كتاب مستطاب من تصانيف شمس الهدى كالتحفة نجوم السماوات ابو علي السمر



مقول من نسخة صحيحة بكتبه مشايير السلف اساذ جواهر الخلف كاشف مضللات العلوم الفاضل
الروعي مولوي سيد محمد صادق علي رضوي ثم الكنتوي حله اقدار القوي عن كل شبهة ونحوه

طبع المحرم في المطبع العالمى المعزى الى منشى نو الكنتوي

اطلس علم۔ اس مطبع میں ہر علم و فن کے کتب کا ذخیرہ منسلک و محفوظ کے لیے موجود ہے جسکی فہرست مطبوعہ ہر ایک شائق کو چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہے جو جسکے ملاحظہ و مسامحہ سے شائقین اصلی مالات کتب کا معلوم فرما سکتے ہیں قیمت بھی ارزان ہے اس کتاب کے پیش ہیچ کے تین صفحہ سادہ ہیں انہیں بعض کتب کا نام و تقدیر و نگاری سے درج کیا جاتی ہیں تاکہ جس درجہ اور مذاق کی دیگر کتب موجودہ کا فائدہ سے صاحبان شوق و قدر دانوں کو آگاہی کا ذریعہ عام ہو۔

<p>حاشیہ میرزا احمد۔ ملاحظہ لال از مولانا بحر العلوم مطبوعہ ملوی۔</p> <p>شرح علم لاسن محشی۔ درسی بہ تصحیح مولانا محمد احسان اللہ گفندی۔</p> <p>رسالہ صفحہ۔</p>	<p>علم الکلام عربی</p> <p>شرح عقائد فقهی محشی۔ از علامہ تفتازانی رح۔</p> <p>حاشیہ ریخالی محشی شرح عقاید محشی درسی معروف۔</p> <p>حاشیہ عبدالحکیم۔ بر خیالی۔</p>
<p>حکمت و فلسفہ عربی</p> <p>شرح اشارات۔ از شیخ نصیر الدین۔ ملوی معروف۔</p> <p>حاشیہ صدر۔ از مولانا ولی اللہ گفندی۔ مرغوب طلبہ۔</p> <p>ایبذی محشی۔ شرح ہدایۃ المکملہ۔ داخل درس۔</p>	<p>علم منطق عربی</p> <p>شرح علم لاسن محشی۔ مع رسالہ تحقیق جمل وغیرہ۔</p> <p>شرح تہذیب محشی۔ از فاضل عبدالقدیر دیوبند۔</p> <p>شرح ضابطہ داخل درس مطبوعہ ملوی۔</p> <p>مجموعہ میرزا احمد رسالہ۔ تہذیب و تصحیح مولانا عبدالحی مرحوم مطبوعہ مصطفائی۔</p>
<p>حدیث عربی</p> <p>تیسرے الوصول الی احادیث جامع لاصول از شیخ عبدالرحمن بن علی بنی معروف۔</p> <p>جامع ترمذی۔ امام ابو حنیفہ جمہار متنبین مع معروف مع رسالہ اصول حدیث عربی و تہذیب ترمذی جدید۔</p> <p>قسط لانی۔ شہاب الدین قسطلانی کی شرح صحیح البخاری میم بارشاد الساری معروف۔</p> <p>بر قسط لانی دس جلدات میں پوری شرح خط نسخ۔</p>	<p>ایسا غوجی۔ مع شرح کیر فدی۔</p> <p>مجموعہ منطق۔ از سید شریف وغیرہ بارہ رسالہ درسی۔ غایت عمدہ مجموعہ۔</p> <p>برج المیزان۔ معروف درسی۔</p> <p>قال اقول۔ شرح ایسا غوجی درسی۔</p> <p>قطبی۔ شرح شریعی از علامہ قطب الدین درسی۔</p> <p>میر قطبی۔ حاشیہ بر شریف میر قطبی درسی۔</p> <p>حاشیہ عبدالحکیم۔ قطبی و میر۔ درسی۔</p> <p>رسالہ کبری۔</p>

قل كل عمل على شاكسية فيك علم من هو اهدى سنيلا

سبح بحمك يا ذا الجود والشرف في كل حين من الشئ والاشراق الاشراف بالنعني والاراد
كتاب مستطاب من تصانيف شمس الهدى كالتقر في نجوم السما لولنا ابو علي السني



مقول من سنة محمد بن يحيى بن عيسى بن شاهير السلف اساذ جازير انمكت كاشف مصنفات العلوم الفاضل
الروزي مولوي سيد محمد صادق علي رضوي ثم الككنوي شاه اقتدا القوي عن كل شئ و نحو

طبع المحمدي في المطبع العالي المعزالي منشى نوكتشو

[illegible][illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

تحتل من نقدت بحال جماعته من شدة الحر والبرد والزلزال وفتح من ساداته فجاءه من دسمة
تغير والانتقال على صفحات الموجودات النوار جبروتية وسلطانة وتعلمت على
جئات الكائنات آثار ملكوته واحسانه وتحت العقول والافهام في كبر بارذاته وتكون
الافهام والافهام في جبر اعظم صفاته بامن قول على ذات بذاته وتشم بوجوده انيته
تألف الوسى وعلى البر البرة الانقياد واصحاب النجوة الاصفاء فانما قبضت الظلم والضيافة
ان القم المطالب حاله والاربع المآرب منقذ وكما في كل المناسبات مرتبة وجلال
افضل الراعيات اربعة جلالة هو المعارف الدينية والعاليم اليقينية في افريد وعيسى
فوز بالسيرة العظيمة والكرامة الكبرى في الآخرة والادنى في علم الكلام في
فانك الاسلام من بينها انما باننا وادقا بامر باننا وادقها باننا وادقها باننا
اننا نأخذ ما وادقها باننا وادقها باننا وادقها باننا وادقها باننا وادقها باننا
صف فيمن الكتب المنوعة العبرة والعن فيه من الزر البر البرة المحرة كتاب الموقف الكبر

[illegible][illegible]

والفعلية وما يتعلق بها وانما ذكر بالصفحة الاخلاص لما يستتبعه اياها بحيث لا يبيح من الابدان يستحق الا هلاكه
 يبرمه ويغيد ويخلص من خلفه ويدير كل ذلك على وفق رتبة لا يجب عليه في السن الاخلاص كما يبرمه اهل
 الاخلاص انما لا حاكم فوقه لوجبه عليه تعالى عن كل ملك ملكه اذ يكون الفعل حاكما لملكه كما استوفى انشاء الله تعالى
 الخلف والامر له الا لا يحدوا حكمه في فعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بملكته لا مانع له من ان يلازمه لا ليعمل
 في حاله بالاغراض والعلة لان ثبوت الغرض للفعل من قبله لا يلزم استحالة الغرض وثبوت عليه الفعل
 يستلزم نقصا في فاعلية وليس يلزم من ذلك بحث في افعال الله تعالى لانها مستقلة على حكم
 مصالحها لا تحصى الا انها ليست مملوكة لافعال ولا اغراضها لانهما قد رزقا والاحوال في الارزاق شارب
 الى القضاء الذي يتبعه القدر الرزق عندنا ما ينبغي به جلاله ان كان اوجر امارا واجل يطبق على جميع مدة
 انفي كالمرء على آخر الذي يفرض فيه كوقت الموت وقوله تعالى ما نبعث اسيما الا نبيا وارسل
 انشأه الى ما بحث النبوة وكلية ثم انفي في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها
 بهنا سوي الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على الملائكة بناء على ان ذلك لا يعرف
 بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول بنى مذهبنا على ان لا كتاب بعد
 لا شيء بل امر بتابعه شيء من قبله فخلق الله صفة قائل الانبياء والرسول بالبعثات الطاهرة والآيات الباهرة
 فان ما يصدق العبد بانبيا في دعوى النبوة ليس بمحضة لا يجازها الناس بالاثبات بشهادة او بغيره لكونه
 علامته والى على تصديقه تعالى اياهم وبالباهرة الغالبة من غير ان يقر اضارته على ضرورة علم ضرورة
 الكواكب ليعلمهم فكيف انوار الى تفرقة عن النقائص وتوجيده عن الشركا وخص التوحيد بالذكر
 مع انداجه في التزج والبرهان انما يشانه فيا حرم نبوة اى بغيره وجوده وتفيقه باثبات الكمالات الوافية
 النبوة وتجيده باثبات الكمالات المعالية تكبلا للبعث انهم في قوس النظرية وبطلوا احكامه المتعلقة
 بافعالهم التكميلية لهم في قوس العملية بعد من ومنه من بعده نبوته عليهم ودعيه بتباركهم فقام
 بهم على كمالين كجدة واضمح عليهم الحق فاصططت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى
 انما يكون الناس على الهدى بعد الرسل واما من نشأ على شاطئ جبل ولم يبلغه دعوة نبى اصلا
 فانه عند ربه الاشارة في ترك الاعمال والامان لا يفرق ما جعلهم قدرا منتهى قدره انهم بدوا في حيايتهم
 في ظلمات الهدى واشرفهم فسكان الله تعالى الصلوة من اشرف القبائل كان الحق لا يورث المشركين
 من صانعهم من طهرهم انما موضع نبأ انهم هم محمد فكان فاته من حبه بالمكان تحت اذان اقامته المراد
 بهذه النشأة مكة شرفها الله تعالى فان اماكن لها دخل في كل ذلك فخلق الله تعالى طهرا وطيبا لا يورث المشركين
 وحسن الافعال كونهما في مكة ليعلموا ان الذين هم نحن قد طهروا عما كانوا عليه من اوساخهم بعد ما هم في طهرا
 وحيث انهم في مكة ليعلموا ان الذين هم نحن قد طهروا عما كانوا عليه من اوساخهم بعد ما هم في طهرا

وكانت تفرقة بين
 ما كان في مكة
 من اوساخهم
 بعد ما هم في طهرا
 وحيث انهم في مكة
 ليعلموا ان الذين هم نحن
 قد طهروا عما كانوا عليه
 من اوساخهم بعد ما هم في طهرا

عن دارقطني عن ابن عباس عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم

المدد حسب ارض البلد الى المدد والقوم ونبأوا بعد لهم بلة الدين والملك تجذل بالذات وحيث كان بالكل
 فان الشريعة من حيث انها لم تخرج من حيث هي بل هي من حيث هي واما كان من حيث
 القوم واما بعد لخلوه عن الاجبار والكاليف الشاذة التي كانت على اليهود ومن وجوب قطع مواضع
 النجاسة وحرمة البغونية مع احيى الفتنة في بيت واحد وتعين القوم في القضاة ومن التفتت
 المصطفى القوت الى من الآداب الذي كان في دين الهنداري من خافرة النجاسات وكل من ضل
 الجحش وتعين العفو في القضاة من غير ذلك او سظم امته الاوسط كالوسط بينه الافضل
 كذا لك جملتك امته وسطا واسد هم الصوبم قسما فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا وهدى
 ما استقبل اليه واسد هم حصته فان الانبياء لم يوصون وكان عم اسد هم والقوم في الحصنة لان
 السد قاسم اعانه على حرمه من الجن فلم ياره الا بخر والكثير من حكمة عليته وكلمة كما يقدر به سيرة
 لمن يتبعنا واعزهم نصره فانه خص بالعرب سيرة شرف قال المدد العالي وغير المدد نصر عزرا اي بالنا
 في الفرو الغلبة سيد الدنيا التي في الجبر للبروت الى الاسود والاحمر الى العرب والجمهم وقيل
 الانس والجبن الشفع المشع القبول الشفاعة ليعا شفع قبلت شفا عتيدم التمس بكم الشين من خسر
 يحشر جيب المدد قبل انتم تجوز المدد فتعوي يحكم المدد الى القاسم محمد بن عبد المدد بن عبد المطلب
 بن باقم كى يوم بابي القاسم اما لان القاسم اكر اولاده واما لا يعظم للناس خطوهم في ذمهم
 ودينهم وذكرا الابح مباينة في مباشرة اقصية وانزل موه عطفت على ختم وشارة الى لهم
 سيرة المدد على نبوته فانه لما في عليه وجعل زمان والذم على كل لسان كل مكان كتبا باعربيا
 سيقا اي ظاهرا بجزاه او مظهر الاحكام من ابا بن من غير اذله فاعلم بعبادة ذمهم واهم عليهم نعمته
 ورحي لهم الاسلام ونبأ ما خوذ من قوله تعالى اليوم الملك لكم دينكم الاية كتبا بابدل من كتبا باعربيا
 اكر يامر ضيا جاسم لمن لا يستقضى وقرنا سفر واقد يا لان كلام المدد العالي من صفاته الحقيقية التي
 الاحمال للحدوث فبما انما هي اواخر السور ومواهب هي فواصل آيات مخوفاتي القلوب
 ويروي في الصدور ومفردا بالاسن مكتوب في المصاحف وصف القرآن بالقدوم صرح بما يدل على
 هذه العبارات النظمية كما هو منسوب للسلف حيث قالوا ان حفظ القرآن والكتابة حادثة لكن تعلقا
 اعني السور والحفظ والمكتوب قديم فاما يتوهم من ان ترتيب الكلمات والحورف وعروض الانتباه
 والوقوف بما يدل على المحرور فباطل لان ذلك مقصور في آيات القرآنة واما ما شتهر من الشيخ
 ابى الحسن الاشعري من ان القديم من قديم زمانه تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات المحاذرة فقد
 قيل انه غلط من ان كل منغاه اشترط لفظ المعنى بين الناقابل لللفظ وحين بالقوم بغيره ويشير الى
 انك قد نسوا ما وجدنا في المدد العالي لا ياتي باطل من ان يغيره ولا من خلفه ولا يغيره الى المباشرة

٤

٥

٦

٧

٨

٩

١٠

١١

١٢

١٣

١٤

١٥

١٦

١٧

١٨

١٩

٢٠

٢١

ديوانه في داره وكرامه طارقه

بسم الله

على ما يعرف الكتاب فان كمال كل نوع يعني ان كماله بعد تحصيله وتكميله نوعا بنوعه المسماة كمال الاول على
الاطلاق انما هو يحصل صفاته الخاصة به وصورته واثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمال الانايب
واشارته الى ان قسمان احدهما صفات مخصوصة ثابتة به غير صادرة عنه كاعلم للانسان مثلا والثاني
اثر صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه يخص به اليك كالكتابة الصادرة عنه وكالفضا السيف وحسب ما
ذلك المذكور عن كمال الثاني والمقصود ليعقل بعض افراده اى افراد ذلك النوع بعضا الى ان بعد واحد
بالنفس ولم يرشال ارجال تفاوتت به الى المجد حتى عدلوا بعد ذلك كمال اوله واخره
انسان كل ارض به وانتم من فوهم سلا والافاضل للانواع فيما بينها بحسب تفاضل استعدادها فمما
نحو هذا انما المقصود منها كمالها اشار اليه بقوله والانسان مشارك لساير الالاجسام يحصل الى ان يجرى كمالان
والفضا الى كماله عن التميز والنباتات في الاعتدال والنشوء والتماء والحيوانات الخمسة في جودته بالفاسد
وكرهه بالارادة واحساسه وبذرة الامور المشككة بنبيه وبين غير مليست كماله من حيث انه انسان
بل هي كماله الجسم مطلقا والجسم الثاني والحيوان فاما تجزئة الانسان عند هذه الامور المشتركة
فيما ذكرها اعطى من القوة العقلية التي هي كمال الاول المنوع اياه وما تجبها من الكمالات
الثنائية التي بهما يتفاضل افرادها بعضها على بعض من العقل اى استعدادها لادراك العقوليات
والعلوم الضرورية الصادرة بالاعتدال باستعمال الحواس والادراك الحواس والتنبه لما بينها من الشراكات
والنباتات والاولية للنظر والاستدلال وترقيته بذلك درجات الكمال فكلما كان واستحال فاذ الكمال
الاشرف والاعلى انما هو عقل العقول الاولى والى والكتاب الجوهريات منها وان كانت الاضلاق
الحسنة التابعة الاعمال الصادرة كماله معتد به اليك لكن الكمالات العلوية ارفع واسن اذ كماله كونه
قوى والعلوم منتشرة متكررة والاحاطة بجهلتها متوفرة او متعذرة فلهذا لك فلتع الا حاطة بل فخذ
افترق اهل العلم زواجر افترقا فقلوا اى قسموا امرهم ما بينهم زواجر افترقا البساجج زيرة وسب
المقطعة من الحميدة ونحوها وبضمها ج زواجر افترقا اى افترقا وادام العلم والعلوم اياها فيما بينهم قطع
مختلفة او كتب متشابهة وابرأهم فيهم من قول تتخالف الاصناف وتقول طبائين الاطراف
وفروع متدانية الجيوب واصول متشابهة العروق وتفاوت عطف على افرق عالمهم في اقتدار
العلوم وتفاضل درجاتهم في الرتبة التي ادتها الى ان قال ابن عباس رضي الله عنهما في حديثهم
انهم ساءوا درجة ما بين الذين من تلك الدرجة سماوية عام ولا تصور الكثرة لا المحصر في هذا
وقال بعض الحكماء لا ياتي واجار لامة الجبال كسر الفتح العالم الذي كسر الكلام وزينة في بيان
منه الحجة المشهورة والحديث المناورى المروى من ثروت الحديث اذا ذكره عن غيرك فتعقبات است
رحمة عطف بيان الخبر قوله في اى يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف است اختلاف جملتهم

تختصر انما قاهره عن افادة المرام بتقصيرها لخل وطلو لا تنهات الاسام لما فيها من الاسباب
 الخلل ببدئية للاخام في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين
 في تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كتبت عن مقاصده اى مقاصد علم الكلام للفتاح بازائه استمرنا
 عننا وكتبت عن دلائل بالاتفاق بما يفيد الظن وفتح ونام من سلك اسلك السديد في الدلائل
 لكن يلزم المقاصد بنظر اليها بنوع عيدين من مكان بعيد فلم يشهدا ولم يخرجا وضم من غرضه نقل المذاهب التي
 ذهب اليها سائر اهل البيت من الناس واستقر واعلموا ولا قول التي صدرت من قبله وانصرف بالربيع
 على نقل في جموع الاستدلال وتلخيص الابواب والسوال ودلالي اللام المال دى الى اى شئ مرتج
 نقله وقصرتة فكتشيرة بل تيرتب عليها ثمرة اوزداد بها خيرة وضم من يقطن بمحج ويضم من غايط
 شبهها غلط فيها الترتيب رايه ولا يدري ان المقاصد من دراية فيها ونقصها وضم من يطر في مقصودته
 ويختار منها من المقدمات التي اطر عليها فوزى اليه بادي رايه اى اولية بلا اعلان وتامل وضمي عليها
 مطالبته ودرسيا لم يرج محل بعضها بعض المقدمات على بعض الالطال ويطرق الى المقاصد
 بسببه الاختلال وضم من يحرم الكتاب بالبيضة والبراءة والتكرار في اهل بيت بانه بجزء غار
 كثير الى احوال من زخر المراسد الفتح وضم من هو كطاب ليل لمن تحج الحطب بالليل فلا يسيرون
 والطيب واليابس والضاة النافع وجالب ريل وجيل الرجل جيل الرجل وهو خلاف الغار من الخيل
 الفرس من كمال العسكر باسره وضعه فتنويعه في اشارة الى وجاهته وجانبيه في كلا التشبيهيين بقوله
 بحسب ما يجده من كلام القوم يقال لا يستعمل عقلا يعرفه افعا اخذوا من سمين وضمعت اس
 تزيق ودر كيك ما القاه صا حجبده ام سمين اى قوى نصا وجميع ما ذكره باقى على تاليف الكتاب كما
 اشد اليه بقوله محمد الى اى سافى وضمته الحطب لطفت وضمته على اهل الطلب لهذا العلم ومن لم يسه
 تحقيق الحق فخره ارب اى حاجته الى ان كتب هذا اشار به الى كتابه كما بان مقصدا متوسلا لا مطولا لا محلا
 بتوطيله ولا تختصر انما باختصاره اودعته اوردت في طلب الالباب خلاصة العقول ويزرت فيه انقشر
 من الكتاب ولم آل ولم اترك جدا سيما واطاعة في تحرر المطالب الكلامية وتقرير المذاهب
 الاعتقادية وتركته في شتى كماله الى بحال انصاحا منضول له الوشيه تشبها ول
 انصاحا ورتقا وافتصاحا كاندى غررت فاجتهدوا وكشفت سكاوت ونبست في النقد والترجيح للدلائل
 والهدم والبرصيف اى الاحكام المقاصد على كنهه بي بيوتهم التحقيق وقرى تهدي الى سفان التحقيق وكنت
 طائفة من الكلام منقحة مشبهة على الطيفه مؤثرة في القلوب والينبوع عين الامة العفوة بالسكون
 ففارة النظر والاطلاق على ايجود بيت في القصيدة تشبيها له بالى الاستحكام وعلى فريضة الاسماع واليدوانا النظر
 من الموارد ومواضع الورد ورجح من ورد الى اذاجا الى اصدار مواضع الرجوع من ههنا راذا راج

قوله انما قاهره
 قوله المرام
 قوله الخلل
 قوله بدئية
 قوله الاخام
 قوله الوصول
 قوله حقائق
 قوله المسائل
 قوله ثم زاد
 قوله في ذلك
 قوله البيان
 قوله بذكر احوال
 قوله المصنفين
 قوله في تصانيفهم
 قوله الكلامية
 قوله فقال
 قوله منهم من
 قوله كتبت عن
 قوله مقاصده
 قوله اى مقاصد
 قوله علم الكلام
 قوله للفتاح
 قوله بازائه
 قوله استمرنا
 قوله عننا
 قوله وكتبت
 قوله عن دلائل
 قوله بالاتفاق
 قوله بما يفيد
 قوله الظن
 قوله وفتح
 قوله ونام من
 قوله سلك
 قوله اسلك
 قوله السديد
 قوله في الدلائل
 قوله لكن
 قوله يلزم
 قوله المقاصد
 قوله بنظر اليها
 قوله بنوع عيدين
 قوله من مكان
 قوله بعيد فلم
 قوله يشهدا
 قوله ولم يخرجا
 قوله وضم من
 قوله غرضه
 قوله نقل المذاهب
 قوله التي
 قوله ذهب اليها
 قوله سائر اهل
 قوله البيت من
 قوله الناس
 قوله واستقر
 قوله واعلموا
 قوله ولا قول
 قوله التي صدرت
 قوله من قبله
 قوله وانصرف
 قوله بالربيع
 قوله على نقل
 قوله في جموع
 قوله الاستدلال
 قوله وتلخيص
 قوله الابواب
 قوله والسوال
 قوله ودلالي
 قوله اللام المال
 قوله دى الى
 قوله اى شئ
 قوله مرتج

قوله نقله
 قوله وقصرتة
 قوله فكتشيرة
 قوله بل تيرتب
 قوله عليها ثمرة
 قوله اوزداد
 قوله بها خيرة
 قوله وضم من
 قوله يقطن
 قوله بمحج
 قوله ويضم من
 قوله غايط
 قوله شبهها
 قوله غلط فيها
 قوله الترتيب
 قوله رايه
 قوله ولا يدري
 قوله ان المقاصد
 قوله من دراية
 قوله فيها
 قوله ونقصها
 قوله وضم من
 قوله يطر في
 قوله مقصودته
 قوله ويختار
 قوله منها من
 قوله المقدمات
 قوله التي اطر
 قوله عليها فوزى
 قوله اليه بادي
 قوله رايه اى
 قوله اولية
 قوله بلا اعلان
 قوله وتامل
 قوله وضمي
 قوله عليها
 قوله مطالبته
 قوله ودرسيا
 قوله لم يرج
 قوله محل
 قوله بعضها
 قوله بعض
 قوله المقدمات
 قوله على بعض
 قوله الالطال
 قوله ويطرق
 قوله الى المقاصد
 قوله بسببه
 قوله الاختلال
 قوله وضم من
 قوله يحرم
 قوله الكتاب
 قوله بالبيضة
 قوله والبراءة
 قوله والتكرار
 قوله في اهل
 قوله بيت
 قوله بانه
 قوله بجزء
 قوله غار
 قوله كثير
 قوله الى احوال
 قوله من زخر
 قوله المراسد
 قوله الفتح
 قوله وضم من
 قوله هو كطاب
 قوله ليل
 قوله لمن تحج
 قوله الحطب
 قوله بالليل
 قوله فلا يسيرون
 قوله والطيب
 قوله واليابس
 قوله والضاة
 قوله النافع
 قوله وجالب
 قوله ريل
 قوله وجيل
 قوله الرجل
 قوله جيل الرجل
 قوله وهو خلاف
 قوله الغار
 قوله من الخيل
 قوله الفرس
 قوله من كمال
 قوله العسكر
 قوله باسره
 قوله وضعه
 قوله فتنويعه
 قوله في اشارة
 قوله الى وجاهته
 قوله وجانبيه
 قوله في كلا
 قوله التشبيهيين
 قوله بقوله
 قوله بحسب
 قوله ما يجده
 قوله من كلام
 قوله القوم
 قوله يقال
 قوله لا يستعمل
 قوله عقلا يعرفه
 قوله افعا
 قوله اخذوا
 قوله من سمين
 قوله وضمعت
 قوله اس
 قوله تزيق
 قوله ودر كيك
 قوله ما القاه
 قوله صا حجبده
 قوله ام سمين
 قوله اى قوى
 قوله نصا
 قوله وجميع
 قوله ما ذكره
 قوله باقى
 قوله على تاليف
 قوله الكتاب
 قوله كما
 قوله اشد
 قوله اليه
 قوله بقوله
 قوله محمد
 قوله الى اى
 قوله سافى
 قوله وضمته
 قوله الحطب
 قوله لطفت
 قوله وضمته
 قوله على اهل
 قوله الطلب
 قوله لهذا العلم
 قوله ومن لم يسه
 قوله تحقيق
 قوله الحق
 قوله فخره
 قوله ارب
 قوله اى حاجته
 قوله الى ان
 قوله كتب هذا
 قوله اشار به
 قوله الى كتابه
 قوله كما بان
 قوله مقصدا
 قوله متوسلا
 قوله لا مطولا
 قوله لا محلا
 قوله بتوطيله
 قوله ولا تختصر
 قوله انما باختصاره
 قوله اودعته
 قوله اوردت
 قوله في طلب
 قوله الالباب
 قوله خلاصة
 قوله العقول
 قوله ويزرت
 قوله فيه
 قوله انقشر
 قوله من الكتاب
 قوله ولم آل
 قوله ولم اترك
 قوله جدا
 قوله سيما
 قوله واطاعة
 قوله في تحرر
 قوله المطالب
 قوله الكلامية
 قوله وتقرير
 قوله المذاهب
 قوله الاعتقادية
 قوله وتركته
 قوله في شتى
 قوله كماله
 قوله الى بحال
 قوله انصاحا
 قوله منضول
 قوله له الوشيه
 قوله تشبها
 قوله ول
 قوله انصاحا
 قوله ورتقا
 قوله وافتصاحا
 قوله كاندى
 قوله غررت
 قوله فاجتهدوا
 قوله وكشفت
 قوله سكاوت
 قوله ونبست
 قوله في النقد
 قوله والترجيح
 قوله للدلائل
 قوله والهدم
 قوله والبرصيف
 قوله اى الاحكام
 قوله المقاصد
 قوله على كنهه
 قوله بي بيوتهم
 قوله التحقيق
 قوله وقرى
 قوله تهدي
 قوله الى سفان
 قوله التحقيق
 قوله وكنت
 قوله طائفة
 قوله من الكلام
 قوله منقحة
 قوله مشبهة
 قوله على الطيفه
 قوله مؤثرة
 قوله في القلوب
 قوله والينبوع
 قوله عين الامة
 قوله العفوة
 قوله بالسكون
 قوله ففارة
 قوله النظر
 قوله والاطلاق
 قوله على ايجود
 قوله بيت في
 قوله القصيدة
 قوله تشبيها
 قوله له بالى
 قوله الاستحكام
 قوله وعلى فريضة
 قوله الاسماع
 قوله واليدوانا
 قوله النظر
 قوله من الموارد
 قوله ومواضع
 قوله الورد
 قوله ورجح
 قوله من ورد
 قوله الى اذاجا
 قوله الى اصدار
 قوله مواضع
 قوله الرجوع
 قوله من ههنا
 قوله راذا راج

ان يندم وقع رايات المعالي اولان زمان تاهرت غارب الانكسار لانقلاب على رسا الانكسار
 وحده وسكام شريعة الفضائل التي دعى اليها في الشرع ولو ابدل لفظ المكافاة بالعالم لكان افيد
 وقد اذنت اعلمت بالاندر اسس بالانحياز فخر ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال
 الذي ابدى الدين ابو اسحق لازالت الافلاك متتابعة لهواه والاقدر اقوى برضاه يذا عاقد شمع
 في عيار آسم لكن الاحترار عن امثال اولى اذ فيه من الباقية غير ضدية ولي الدار تامل التضرع باطلين
 لسلان وارقي جنان اى برغبة وافرقة توجب طلاق اللسان ورققة قلبها تتهل بها الاضلاص الداعي
 الحاجات ان يديم ايام دولته ويتعجب باحوال اى اعطاه ملك العزير دهر اطول ملاو يوفق ان يكتب به
 بما خول الامميين ذكر اجميلا في هذه الدار و اجزا جزيلاني دار القرار انه على ذلك قد روي بالاجابة
 والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام و
 هو الموقف الاول في المقدمات او لا يجب في آما ان يبحث فيه عما يخص بواحد من الاقسام الثلاثة
 التي للموجود وهو الموقف الثاني في الاسرار العامة او عما يخص فاما بالمكن الذي لا يقوم بنفسه
 بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض او بالمكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في البواهر
 واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارسال الرسل وبغية الانبياء وهو الموقف السادس في اسميات
 او لا باعتباره وهو الموقف الخامس في الالهييات والوجود في التقديم والنسخان المقدمات يجب
 تقديمها على الكل والاسرار العامة كالبا دى لاعداها واسميات متوقفة على الالهييات المتوقفة
 على مباحث الممكنات واما التقديم العرض على البوهر فلا يتبدل باحوال العرض على احوال البوهر
 كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وقطع اسألة اثباتية في زمان متناهية
 عدم كسبها من البواهر الاخرى والى اثباتية وتتم من قدم مباحث البوهر فظلال ان وجود العرض
 متوقف على وجود البوهر والى كساد

المتدعي

الموقف الاول في المقدمات

وفيه مراد ستة المراد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم واما المراد الباقية ففما يجب تقديمه
 في هذا العلم كما ستعرفه وليس المراد لوجوب التقديم ان لا يمتد قطعا بل اراد لوجوب الفرق في اللزس
 مرجحة اعتبار الاولى والخالق في طرق التعليم وفيه مقاصد ستة التي الاول في تعريف اى تعريف العلم
 الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبا على بصيرة في طلبه فانه اذا تصوره بغير
 سوا كان احد المفهوم اسمه او رماله فقد اخلط جميعه احاطة اجمالية باعتبار امر مثل لا يفيض
 بغيره مما عداه بخلاف ما اذا تصوفه فانه وان فرض انه يكفي في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة في زمان

المشهور

المتقيد
رد شبهة

حكما

من ركب متن عبادي العامة بجنى الباطل أو شك بان يحيط بخطاسته في الناقصة التي لا يصر
 قد اعماني بخط بيدها كل شيء ويقال فلان ركب العتواء اذ اضطامروا على غير بصيرة والكلام علم
 بامور لغيره مع اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما قدرة نامت على اثبات العقائد
 الدينية على الفرو والزم اياها بما يراو الحج عليها وقع الشبهة عنها فالاول اشارة الى الحقنة واشتد
 الى انتفاء المانع وهما البعث الاول اية اراد بالعلم سفاهة الاعم والتصديق مطلقا ليتناول ذلك
 المحمل في العقائد ولا يلزم على ما هو به الثاني انه شبهة لاقتضاه على القدرة الثالثة وبالاول
 الميتة على المصاحبة الدائمة فينبغي التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها
 من الادلة رفع الشبهة لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب واما هذا العلم دون
 العلم بالقرائين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم المجدي الذي يتوصل به الى حفظها
 وضع يراو ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له بالاثبات هذه العقائد والتمسك
 من هذا الحد بالافعال لا بد من العلم بالحق الجلي لعلم الكلام مثلا اذ ليس يرتب عليه تلك
 القدرة واما على جميع التقادير بل لا دخل له في ذلك الرتب العادي اصلا الثالث انه اعتبار
 يقتدر على تثبيت لان الاثبات بالعقل غير لازم واختاره مع على سبع شيوخ استعمله بنينا على شفا
 السببية الحقيقية المتبادرة من الباطن وهنا واختاره اثبات العقائد على تحصيلها شعار اباان ثمرة علم الكلام
 اثباتها على الفروان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرح ليعتد بها وان كانت مما يتغل فيحصل
 فيه ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل والاكساب اذ يرام منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا
 عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه الرابع ان المتبادر من الباطن في قوله ما يراو هو الاستغناء
 دون سببية ولكن سلم وجب اصلها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك البنية السابق وليس
 المراد بالجمع والشبهة هي كذلك في نفس الامر بل بحسب رتب علم من تصدى للاثبات بناء على قضية الخط
 ولم يرد بالغير الذي ثبتت عليه العقائد غير معين حتى يرد انما اذا اثبتت عليه ثمرة لم يتق اقتدار على اثباتها
 قطعا فيخرج المحدود عن المحدود في نفس الامر بل لا تعريف انما هو بعلم الكلام كما قرناه له لعل معلوم وان
 امكن تطبيقه عليه نوع تكلف فيقال علم اى معلوم تغير اى مع العلم به ولا اراد بالعقائد ما يتقدمه
 نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرح فسمان اعتد بها ما يتقدمه
 نفس الاعتقاد قولنا المتدلى عالم قادر سميع بصير وهذه هي اعتقادية اصلية وعفا يد وقد
 دون علم الكلام محفظا والتاني ما يتقدمه العمل قولنا الوتر واجب والركوة فريضة وهذا
 ليس علمية فريضة واحكاما ظاهريته وقد دون علم الفقه لما دانا لا يكاد ينحصر في عدد بل متسزايد
 بتعاقب الحوادث العقلية فلا يتب الى ان يحاط بها كلها وانما يسلم من يعلمها هو السهو التام

لها اعني ان يكون عنده ما يكفي في استعمالها اذ ارجح اليه والا استدعي زمانا بخلاف الفوائد
مضبوطة لا تزيغ فيها نفسها فلا يتعدى الاحاطة بها ولا يقتدر على اثباتها بل انما يتكشّف وجوده
استعمالها بطرق دفع شبهات تدل بالذاتية النسوية الى دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم
صوابا كان او خطأ فان انضم كالمقرنة مثلا وان خطانا في اعتقادنا ما يتسك به في اثباته
لا يخرج من علمها الكلام ولا يخرج علمه الذي يقترحه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام
المقصود الثاني موضوعه اي المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما يجب تقديم
موضوعه دوي التصديق بموضوعه الموضوع لتمييز العلم المطبق للطالب من غير اعتبار ذنب الموضوع
بتميز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قولنا الادراكية انما هو معرفة
حقائق الاشياء وادراكها بقدر الطاقه البشرية ولما كان تلك الحقائق مضبوطة وادراكها
مستقلة متنوعة وكان موضوعها متماثلة فتمتددة ومتفرقة فتمتددة من التعليم فسيلا ان يجعل
مضبوطة متمايزة فقصدي لذلك الادراك في علمها الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشئ واحد اما
مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسب اعتبارها سواء كان في ذاتي او عرضي علما
واحدا او دون ذلك على حدة وهو اذلك الشيء او تلك الاشياء وموضوعها لا لك العلم لان موضوعات
مسائله اجماع اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشابهة في موضوع على منفرده امتثالا
في نفسه من طائفة اخرى متشابهة في موضوع آخر في باب علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها
وسلكت الادراك ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحالي في الاطلاق عقليا من ان يعد
كل مسألة علميا راسخة وتفرق بالعلم ولا من ان يعد مسائل كثيرة فيتم تشابه في موضوع واحد
سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علما واحدا وتفرق بالتدوين واعلم ان الاستيعاب
الحاصل للطالب بالموضوع انما هو المعلومات بالاصالة والعلوم بالنتج والحاصل بالتعرف على
عكس ذلك ان كان تعريف العلم واما ان كان تعريف العلم فالفارق اقل لا يلاحظ الموضوع
في التعريف كما في تعريف الكلام وان جعل تعريف العلم هو اي موضوع الكلام العلم من حيث
يتعلق به اثبات العقائد الدينية فخلقنا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل هذا العلم اعمق من حيث
كاشيات القدم والوحدة للصلح والاثبات المحدوث وصحة الاعادة للاجسام وانما هي ايات توقف
عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر المفردة وجواز الخلط وكما تنقار الحال وعدم تمايز
المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعدد موجودة في ذاتها والشاغل لموضوعات
هذا المسائل هو المعلوم المتبادل للموجود والمعدوم واحتمال فلان علم على العلوم بما هو من العقائد فخلق
به اثباتها خلقا قريبا وان حكم عليها لم هو وسيلة اليها فخلق به اثباتها تعلقا بعقائدها

والبعید مراتب متفاوتة وقد يقال للعلوم من الحیثية المذكورة يتناول محمولات مسایل الیض فلا دوسے
 ان یقال من حیث لایا ہوں من العقائد الدینیة اوسیلہ الیہ لایقال ان ارید بالعلوم مفہومہ
 فاکثر محمولات المسایل انھیں منہ فلا یکون عرضا ذاتیالوان ارید باصدق علیہ من افرادہ کان
 اعم منہ فلا یکون الیض عرضا ذاتیاً ہوتا ہنہ بالم یقید بایجاد مساویالربکا حق فی موضعہ لاناقول
 قد حق ہناک الیض ان العرض الذلکی یجوز ان یکون انھیں من ہر دھنہ لغیرہ ان الحیثیۃ المسذکورة
 لا تدخل لسانی عرض القدرۃ للعلوم مثلاً فلا یکون عرضا ذاتیالہ من تلک الحیثیۃ وان کان
 بحث الکلم عن قدرۃ تہا لے لاشیات عقیدۃ دینیۃ وقیل ہوا سے موضوع الکلام ذات اللہ
 تعالیٰ والفاصل بذلک ہوا القاضی الارسوی اذ یبحث فیہ عن اعراض الذاتیۃ اعنی عن صفاتہ
 التبتویۃ والسلبیۃ وعن افعالہ انانی اللدیب الخ ودف العالم ای احداثہ وانانی الآخرۃ کا بحث
 لاجساد عن حکما فیہما لبحث الرسول ولصب الامام فی الدیان من حیث انھا واجبہا انھیں علیہ
 ام لا والتواب والعقاب فی الآخرۃ من حیث انھیں ایمان علیہ ام لا واللہ فی ہذہ الارکبۃ لمتنبہا
 قیل الوجوب اود عدمہ والا لکان من قبیل الافعال دون الاحکام ودیہ نظر من وجہین
 الاول انہ قد بحث فیہ ای فی الکلام من غیر ہما من غیر ما ذکر تہا من الاعراض الذاتیۃ لذاتہ
 تعالیٰ کا جو اہر والاعراض ای اقوالہ لاس من حیث ہی مستندۃ الیہ تعالیٰ سے یکون ان تخرج
 فی البحث عن اعراض الذاتیۃ وذلك مثل قولہم الجوہر ان لا یتبدل اخلان والاعراض لا یتقل
 الانتقال ذلک البحث انما یورد فی ہذا العلم علی سبیل المبدائیۃ لا علی انہ من مسایل فلا یلزم
 ان یکون راجع الی احوال موضوعاتنا لاقول لیس ذلک البحث من الامور البیتیۃ ہذا اتہا سہ
 کیون من المبادی المطلقة المستغنیۃ عن البیان بالکلیۃ فلا بد من بیانہ سہ علم فان ہین
 فی ہذا العلم من مسایل فوجب ان یکون راجع الی احوال کو موضوعہ و لیس کذلک کما غرت
 ولا شہد فی جواز کل بعض مسائل علم مبداء المسایل اخرى منہ اذ لم یوقوف الاولی علی الآخرۃ
 فیكون مسئلۃ من جہۃ مبداء من جہۃ اخرى کما سیالی لونی علم اخرى وان ہین فی علم آخر کان
 علم علی منہ من علم الکلام ہین فیہ مساویۃ شرعی اذ لا یجوز ان بین المبادیۃ فی علم علی غیر شرعی
 والا لخرج رئیس معلوم اشرعیۃ علی الاطلاق اسے علم علی غیر شرعی وانہ ای ثبوت علم
 شرعی علی علم الکلام بطریق اتفاقا وقابل ان یقول ان مبادی علم الال علی قد تبیین ان کان
 علی قلیۃ فی العلم الادنی فلا یلزم علی ذلک التقدير ثبوت علم شرعی تبیین فیہ مبادی الکلام
 اذ احتیاج فی مبادیہ الی علم غیر شرعی فان سلم بطلان الثاني فقد لایم بطلان الاول الا ان
 یقال لیس لنا علم شرعی تبیین فیہ ما نحن بصددہ الثاني ان موضوع العلم لایتم فیہ وجودہ

الطلقة

وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف
 على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والالزام توقفه على نفسه واعترض عليه بان
 اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا يخفى في اصله واجيب بان
 الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا مبينا فيها واما الوجود الخاص
 بواحد منها فوخر شيئا حقيقيا لا يحل على شيئا قطعا ودرجاته لما امتاز الوجود عما داه من الاعراض
 الذاتية متوقفا عليها لم يستحسن ان يجعل صفاتي قرن في طلب اثبات مع اثباته في علم واحد فليس له
 ان اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما كون اثبات الصلح بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا
 وكونه مبينا في علم على سوا مكان شرعي الاول فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعمال التي
 هو العلم موضوعا ودون الاول لان الاخص ثبت في العلم بانقسامه اليه والى غيره دون نفسه
 والنسب ان يبين كون اثباته تعالى بهما بذاته وكونه مشتقا في علم على سن الكلام باطلان الاول
 فما لا سمي له يشك فيه واما باطلان الثاني فقد خالف فيه الارموس حيث جوز كون ذاته تعالى
 مسلم الاثبات في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود ولما هو موجود والمنقسم
 الى الواجب وغيره وهو مرد بان اثباته تعالى هو المقسم الالهي في علمنا بذاته ايضا كيف يجوز كون اعلى
 العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علم شرعي من كونه اعلى منه مما
 يستلزم ايضا فان قلت العلوم الذي جعلته موضوع الكلام في احوال اياته قلت هي بينة بذاته غير
 محتاجة الى بيان كايته الوجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا يثبت بانيتها سوسه علمها على غير ما
 يجب بافتقارها فيسئل هو اي موضوع الكلام الوجود بما هو موجود اي من حيث هو غير مقيد بشيئا والحق
 لما يفتقره من جهة الاسلام ويتنازع الكلام من الالهي المشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا
 باعتبار جهوان البحث بهما اي في الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث في العلم الالهي فانه
 على قانون عقولم واقع الاسلام او خالف وفيه ايضا كالقول الاول انظر من وجهين الاول قد روي
 فيه اي في الكلام عن احوال العدد واما في احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج
 اي بحيث فيه عن احوال الامور لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت
 موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا انظر الصبح بعد العلم ام لا والدليل وجد دلالة كذا
 ونيفس ام كذا فان براه كل مسأله كلابية كما ستعرف لا يوجب فيها وجود موضوعاتها في الخارج
 واما الوجود في العلم فم اي المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجي
 واما في احوال الموجودات التي بينية فيندرج تحت الوجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما هي فيها
 من حيث انها موجودة مطلقا فلا شك في ان قانون الاسلام بما هو من براه المسائل الكلامية بل سئل

الباطلة خارجة عن قانون اسلام قطعا وان زعم هذا القائل ان الكلام بهذه السبيل الحق فخطا وورد
عليه ما اشار اليه بقوله وهذا القدر اى يكون السبيل حقه على قانون الاسلام لا يتميز العلم
اى علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبه السبيل الحق والباطل يدعى ذلك
اى يكون سبيله حقه على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان الخلق من باب
علم الكلام كما اشار اليه وان كفر ذلك الخلق كما لمسته المصرحين بكونه جمادون القائلين بانفسه
بصفات الاجسام كالصور المسح بالالة اوديع كالمتزلة وقد يحاجب عن بان المراد يكون البحث
على قانون الاسلام ان تلك السبيل مأخوذة من الكتب والسنن ما ينسب اليها فيكون
الكل وقائل ان يقول ان لم يجعل حثية كون البحث على قانون الاسلام قيد الموضوع لم يفت
تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو لما مر وان جعلت قيد انه حجة ان تلك الحثية
لا تدخل لما في عروض الحمولات لموضوعاتها على قياس ما في حثية العلوم المقصود الثالث فانه
وانما وجب تقديم فائدة العلم الذى مراد شروع ذلك العلم فيها للبحث فان الطالب
ان لم يفتق في بيده اصلا لم يتصور الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتصور ان الحق في فائدة
غير ما هو فائدة المكنة الشروع فيه الا انه لا يرتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدة وربما لم يكن فوائده
لفرضه فيدرسيه بمثابة تحصيله وفوائده وادخلت على وفاء رغبة فيه اذا كان ذلك العلم مما
للطالب بسبب فائدة التي عرضها فتوفيه حقه من الجود والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وحي
اى فائدة علم الكلام امور بالنظر الى الشخص في قوة النظرية وهو الترتي من حقيقته التقديرية
ذروة الايقان ويخرج اليه الذين امنوا من علم الذين اوتوا العلم درجات فخص العلماء المؤمنين بالذكور
مع اندماج في المؤمنين رفعا من بينهم كانه قال لا تحصى صا جود الامام منكم بالنظر الى
تكميل الفرد وهو ارشاد المسترشدين بالاصحاح لعمى عقايد الدين والزام العائدين باقامته وكونه
عليهم فان هذا الزام اشتغل على بعض العائدين بما جعل في الاذعان والاسترشاد فيكون ناهيا له
وكما لا ياه جدا بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين ودرسه عقايد علم ان يزلها
شبه المبطلين وبالنظر الى فرد وهو ان يبين عليه العلوم الشرعية على ما ينبغي عليه باعده
شهادتها اساسا واليه يؤول اخذها واداءها ساقاة بالمثبت وجود صانع عالم قادر وكلف مرسل
المرسل منزل الكتب لم يتصور علم تفرع وحديث ولا علم فقه واصول فكلها متوفقة على علم الكلام فبغير منسه
فلا حد ثابت له ولا بيان غير اساس واذ اكسل مما يتوفى لم يقدر على ايمان ولا قياس بخلاف المتبطلين
لما قام كما نوافع المصنف حقيقة وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات استندت فيما بينها كما في علم الفقه
بمعنى بالنظر الى الشخص في قوة العلية وهو صفة النية بالاصحاب في الاعمال وصحة الاعتقاد

بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال إذا هب أي بهناه مصونة في التوبة والاعتقاد برجي يقول العمل وتبرير
 الثواب عليه وغاية ذلك كله أي والفائدة التي يفيد ما ذكر من الأمور الخمسة وينتج اليأس
 من الفوز ليس وده الدارين فإن هذا الفوز مطلوب لذاته فمنه ينتج الأغراض وغاية الغايات
 المقصود الرابع مرتبة أي شرف وإنما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب بان يشرف فيه ليعرف
 قدره ومرتبة فيما بين العلوم فهو في حق من المحمد والاعتبار في الكتاب به واقتناؤه واداعف به انقول
 قد علمت ان موضوعه أي موضوع الكلام هو المعلوم اعم الامور واعلاها فيستأول اشرف
 المعلومات التي هي مباحث ذاتية ثم وصفاته واهماله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم
 به اشرف ومنه ان موضوعه مقيس بمحتوى من من شرفه الفهم وغاية معنى تلك السعادة المستترة
 على الامور الخمسة اشرف الغايات واحدها انفا ودلائل معينة حكم بها أي بصحة تصادق حقيقة
 المصور العارضة لها يصح العقل بلا شائبة من الوجود وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل وهي
 شهادة العقل لها بصحتها تأيد بالثقل أي بالاعتناء في الوثائق الا لا في شئ في صحة الدليل الذي
 تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم اللائقي فان نقله النقل اياها شبيهة بحلها
 بان احكام عقولهم مأخوذة من ادبهم لاس من هربها فلا فوق بها صلا وهذه الامور المذكورة في
 شرف علم الكلام اعلم معلومه وغاية وجته هي جهات شرف العلم لا تعدو اياها لاعتماز جهات
 الشرف به التي ذكرنا ما دام اكون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقيتها فهو
 في الكلام اذن اشرف العلوم بحسب جهات اشرف المقصد الخامس مسائل يدون
 كلمته في وجود المناسب لما تقدم وناخر الوجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة
 والاجابة الى مسائل العلم الذي يطلب الشرع في لينة الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب
 بينما سوجبنا لمزيد استبصار في طلبها وانما قال التي هي المقصد لان كل علم يدون له مسائل هي
 المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقة ومبدأ او تصورته لو تصديقه هي وسائل لتسلك المقاصد ربما
 عدت جزء منه لشدة الحاجة اليه واما موضوعه جزا انا لا متفق ان الموضوع نفسه من المبادئ
 التصورية لو كانت موضوعا لاس مقدمات اشرف في الخارج عن اتفاقا وامتية اعني وجود الموضوع من
 المبادئ الحقيقية المسماة غيبهم اصولا موضوعه كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاة
 هي مسائل النظام كل حكم نظري جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصد في القضية المطلوبة في
 العلم واما اطرافه فمن المبادئ التصورية ووصفت الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالسئلة
 قد يكون ضروريا فترده في العلم الملاحة ابر الى تنبيه بل هنا خفاء والبيان كميها وانس محل
 كل حكم نظري على المسائل نظر الى مال معناه كما قال وفي الاحكام النظرية لعلوم وهو أي ذلك

الحكم النظمي من العقائد الدينية او توقف عليها اثبات شيء منها سواء كان توقيفا قريبا او بعيدا او بواسطة
الكلام العلم الاعلى اليه تنسب العلوم الشرعية كلها وقديمت موضوعاتنا اذ هي جازماتنا فليست من بنياد
في علمنا سواء كان على شرعي او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا الاثبات العقائدية الدينية
والشأنية بالصانع تعالى وصفاته واخلاقه وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والعدل علمانيات ومنه ياتي
علامه ملك الحق فيما دلم برضوان يكونوا محتاجين في العلم على علمنا اخلافا فخذوا موضوعه على وجهه فينا وملك
العقائد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار موضوعها او لدونها باعتبار
صورها وجوبها جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمنا بما في العلم استغناء في نفسه عما عداه وليس له سبب جبر
علمنا في مباديها بما ينفصلها مستغنى عن البيان بالكتابة او مبينة في معنى فنكنا لبيان المبدئية فيه مسائل
من هذه المبدئية وما للسائل اخر من ان يتوقف تلك المبادي على تلك المبادي من المبادي وما قرأه اثنين ملك ان
حول المبدء وما في المباحث النظرية الدليل مسائل كلامية وتجري ان يكون بسببها على العلوم الشرعية مبينة
غير علم شرعي يوجب ذلك المبدأ بما يجرى على علمنا الفلسفي او متغلف من شخص من فضلات الفلاسفة وشيئنا
باحتياج حصول هذه الى القرينة مما لا يتوصل اليه من جهة كتابنا لكتابنا مسائل لا يتوقف عليها اثبات
العقائد اصولا ولا في الشرع عنها فخذوا ذلك من خلف مسائل علمنا فربما كانت الفائدة في الكتاب عند حسن الكلام
يستمر الطول المشعوب وهو لا يتبدل من غيره هلا فذكرنا العلوم الشرعية على الاطلاق لتمامها في بابنا من بابنا
نفيذ فيه حكم شرعي منساقا في مقدمه من بعض منساقا على بعض فنفكر ان ذلك البعض رباسته مقيدة ثم انفتح الكلام
فيما عداه بطريق الافاضة والافعام من الاعلى على الادنى دون الحمد فلا تناسب فسميت فخدمنا لخدمنا
المقصد السادس اسمية وانما وجب تقديمه لان في بيان اسمية العلم الذي يتوجب الى تحصيله فربما
اطلع على حاله يقتضي بالاطالس مع ما سبق الى كمال استبصاره في شأننا فاسمى الكلام الكلام اما لا يات
المنطق للاضلافة لئلا يبين ان علمنا فانما في علومهم موهما للمنطق ولنا انما علمنا في علومنا من حيثنا في الكلام
في مقابلة الى ان يبين المنطق في علومهم بطريق الآلية والحدود من ثم يسمي فخدمنا لخدمنا لخدمنا
انما ذكرنا في بابنا في علومنا بطريق الاحسان والرحمة فلا يسهل الا ان يسهل العلم والادان ليوافقنا في بابنا
والشك من الكلام في كذا في مقدمه للمنطق في ذلك لاسم بما لا يلائم كلمة الكلام من في قدم القرآن وحدودنا في بابنا
وبسببنا ايضا تدوينه حتى اكثرت في في حكم الكلام بتقديم احداثنا لتناصرا على المتقال واسفل قد ورد في ان بعض
اختلفنا العاجية كان على الاعتزال في قيل جماعة من علماء الاسلام على انهم لا يعترفون بحديث القرآن فغلب عليه اسمية
الشيء باسم الشهير اجزائا ولا يغيرت قدرة على الكلام في الشرعيات مع انهم على قياس ما قيل في المنطق من انه
يعيد قوة على المنطق في العقليات والحق صامت والشيء ما علم المصدا الثاني في تعريف مطلق العلم من
هنا شرعي في مقاصد علم الكلام وما تقدم في الاصل الاول كان مقدومة للشرع فيه ولا بد للحكم من تحقيق

ما يتبع العلم الاول من بيان انفسه الى ضروري وكتبنا في انفسه الى ثبوت العلم الضرورية لئلا
 اليسا فحق ما لا يتحقق من بيان احوال النظر واخاذه العلم بانفسه من بيان الطريق الذي يقع فيه النظر وجعل العلم
 انفسه خاسا انفسه الباحث يتوصل الى اثبات العقائد واشتات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد وقد
 عرفنا ان ذلك جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكشوفة متعاقبة في علم كلياته في العلم الى علم
 فالباحث المذكورة في هذه المرحلة انما هي مسائل كلياته وفي الكليات الاكثار لتخرج بذلك حيث
 جعل مشتقا على ثلث مقاصد تضمنتها جميع مسائل الاصول الاول في العلم وتمامه التي تلي في النظر وتعلق
 به اثباته في الطرق الموصلة الى المطالبات النظرية وفيه اي في العلم المطلق ثلثة اقسام اقسام كلياته لاول
 ضروري تصوريته بالكلية واختاره الامام الرازي بوجودين التوجه الاول ان العلم كل احد يوجد ضروري اي بان
 موجود ضروري اي حاصل له لاكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده وعلو المطلق
 جزئ منه لان المطلق ذاتي القيمة والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص بالكل حصل
 احصاء الضرورية كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولى بان يكون ضروريا فالعلم المطلق
 ضروري وهو المطلوب واجوب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد
 بلا نظر وهو اي حصول ذلك العلم الجزئي غير ضرورة وغير متلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات
 مخصوصة ولا يتصور شي من تلك العلوم مع كونها اصولا بل يتخرج في تصور اولى توجد منها ثلث اقسام
 فلا يكون حصولها عين تصور اولا لا سكتة بالافاذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده ضرورة افلا يلزم
 العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون ضرورة ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا باننا نحن اذا كان العلم ذاتيا
 لنا نحن وكان شي من افراده متصورا بالكلية بديته وكلاهما متومان لا يقال نحن لا نقض على ما ذكرنا فيقول
 ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجودا يعلم ان ذلك له عالم بذلك العلم احد ضروري هذا التصديق وهو بديهي
 ايضا فيكون تصور السابق على التصديق البديهي اولى بان يكون بديريا فان قلت في جواب هذا التقدير
 لا يلزم من بديهة التصديق بديهة تصورية ولا يلزم من بديهة التصديق البديهي بديهة تصور
 النظرين على نظري فان يكون تصوراته باسرها كجبهه فلا يصح الاستدلال ببديهة التصديق على بديهة
 من تصوراتها اصلا قلقت في رد هذا الجواب ان المذهب حصول هذا التصديق بالطريق المذكور في شي من
 اطرافه اذ لا يخفى عن البلدة والصبهان الذين لا يثقون في انفسهم كتاب لاني حكم لاني تصور المزل في التسمية بان
 التصديق فيها هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شرطية غيرية عند البديهي كنه هو الحكم يستثنى عن الاستدلال
 ان كان كانت تصورات نظرية ليس التصديق جارية عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون
 مستلزما ببديهة تصورات لا تجري اطلاقا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه
 عن نظره مطلقا ثم عرفت في جواب لا يقال لا نقول بل في التصديق تصور وجوده لا يلزم في نفسه

تصور بها بالكلية كما يحكم على جسم معين بشأه من بعيد بانه مشاعل بجزء معين من اجل حقيقة كنهها بل هو
 كليان او جبريل وق كبل حقيقة الخردو اشتغل بل ككل بان الواجب تعالى ان انفس اولاد ان لم يعلم حقيقة
 كنهها بل باعتبار امر عام عارض لها كونه عاقلها العالم وكونه مدبرة للبدن مثلا فاللزام مما ذكره ان يكون
 تصور مطلق العلم بوجه ما يدريها ولا نزاع في ذلك في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم كونه كنهيا
 معرفا فاما ان يعرف بغيره وهو لاطلاق غير العلم انما العلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لموقف معلومته
 كل واحد منها على معلومته الا يخرج وبذا الوجه على تقدير صحة خبره على ان يقول انه اى مطلق العلم معلوم بحسب
 حقيقة لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يعلم كونه معلوما كذلك لانه ان يقال لا يلزم من اشتغاله كونه مكتسبا
 يكون وربما يجوز ان يكون تصوره كنهيا معناه والجواب ان غير العلم انما العلم يحصل علم جسمه في شغل به
 لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا بتصور حقيقة العلم المطلق
 والذي يحاول ان يعلم اى يطلب ان يحصل على ذلك التغير لغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور ولا كلام
 ان يكون تصور حقيقة العلم موقوف على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير على حصول حقيقة العلم في ضمن
 ذلك الجزئى ايضا فتوقف تصور حقيقة على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس لك حصول توقفها على
 تصور حقيقة فلا دور وحاصل حل الشك بين حصول العلم المطلق بغيره في الذين وبين تصور
 وذلك لان نشأ وسماع عدم الفرق بينهما في شبهة الاول محتمل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى فام النفس كل
 حيث العلم حاصل بالضرورة في خمسة فاقيد بانفسه وبنفسه كون تلك الهيئة متصورة في شبهة الثاني محتمل
 ان تصوريته العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول حقيقة في ضمنها
 بالذات من حيث تصور ما قد توقف كل منهما على الآخر واذا نظر الفرق بينهما بان ارتسام هيئة العلم في انفس
 على جميع واحد بهما ان ترسم بانفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصور ما للاستزادة على قياس حصول
 الشياء بالنفس الموجب لاعتقادها بهما من غير ان يصدق والثاني ان ترسم فيها بانفسها صورة تروا به اهو تصور ما
 لا حصوله على قياس تصور الشياء الذي لا يوجب اعتقاد النفس بها وهو لا يتصور لها انفسه في شبهة
 بالكلية الذي ذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والامام الغزالي ان ليس ضروريا بل هو نظري ولكن ليس
 ضرورة وربما نظر بالذليل الثاني وانما قال ربما لان النسخة به محتملة الا ترى ان لا محمول على متنه
 التجديد دون حسنة وان لم يتم لم يدل على شيء قال فخر بن معرق القسمة والثالث اما القسمة في
 ان قيمة ما ينقسم به من الاعتقادات فتقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم واما جازم اما مطابق او غير
 مطابق والمطابق اما ثابت واما غير ثابت فقد خرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق لما بعد وهو العلم بمنه
 اليقين وقد خرج من الظن بالجزم ومن كمال المركب بالمطابقة عن تقليد المصيب الجازم بالثابت
 الذي لا يزول بالتكليف اما المثال فكان يقال العلم اوراك البصيرة الثابتة لا دوراك الباصرة او يقال

هو كالحق وان كان هو احد نصف الاثنين واما القول بعينه فاما ان المقسم والمقسم ان افاد اليه معرفة
 العلم مما اذا وصل الى معرفة العلم اذ لا ينفى هنا تحديد ما سوى تعريفه والالم يحصل بهما معرفة واليه يعلم
 ان يحصل المعرفة شي لا بد ان يفيد تميزه عن غيره لا مستنق حصول معرفة بدون تميزه واعلم ان التميز
 صحيح في المستقضى بانه تم تحديد العلم بعبارة مجردة عما هو بنفسه والحاصل الذاتيين فان ذلك متفرق
 في اكثر الاشياء بل في اكثر المدرجات احسن فليكن العلم في الادراكات الخفية ثم قال ان تعريف العلم
 يقطع العلم عن مطالب الاشتباه والتمثيل بادراك اليا معرفة فليكن حقيقة فليكن انما قال تعريفه في
 دون التعريف مطلقا وهذا الكلام محقق لا يعرفه لكنه جاز في تعريف العلم كما اعترف به بالذات الثالث انه نظر
 التعريف بغيره وذكر تعريفات الاول بعض المعرفة اذ ان اعتقاد الشيء على ما هو به وهو اي هذا التعريف
 غير ان يقول بتعريفه اذ المطابق الواقع فيه لم يرد من ضرورة هو دليل على خلافه الا ان بعض العقاد
 بانجام اصطلاحه فيدخل الظن فيه ونحوه يعلم اي على الاصحاب هذا التعريف فخرج العلم بتعريفه غايته
 ليس شيئا اتفاقا بمخالفات المعلومات الممكنة التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق
 بالتعريف فلا ينقص به فاشار الى رده بقوله ومن انكره لعلق العلم بالتعريف فلو كانا كذلك لم يتغير العلم فان
 كل عاقل يجد من نفسه الحكم باسمه الاجتماع التقيضين والمضدين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما قبل
 معلوما بوجوه مستأنصه الكلام ايضا لان هذا هو الحكم فعلق العلم بالتعريف حكم على التعريف بانه ما لا يعنى
 هذا الحكم العلم به لا مستنق العلم على ما هو معلوما اصطلاحا قد يتغير العلم بالتعريف ليس شيئا فخرج العلم عن
 تعريفه وكونه ليس بشي المسئلة انه غير ثابت في نفسه لا يتغير ذلك اي كونه شيئا انما انشأ في المقاضى باسمه بكونه
 الاول في انه معرفة العلم على ما هو مخرج من حده العلم الذي يمتنع كونه معرفة فان العلم الاول اي علمه
 نفسه معرفة اجماعا لا اصطلاحا والافق واليه في دور العلم مشتق من العلم فلا يعرف لا بعد معرفة لان
 المشتق مشتق عليه من المشتق منه مع زياده وايضا ليعلم ما هو في ذاته لا حاجة الى العلم فيكون
 الا كذا ذلك لان احد الاشياء لا علمي ما هو به بالذات معرفة والثالث للشيخ الى الحسن الاخرى فقال تارة
 بالاعتماد الى العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما وهو الذي يوجب لمن قام به العلم هو الذي
 باعتبار اثنين واحدة وفيه دور خارج لاخذ العلم في تعريف العلم وقال في اخرى بالاعتماد الى مشتق العلم اذ ان
 العلم على ما هو به وفيه دور لاخذ العلم في تعريفه ان الادراك مما عرفت العلم من معناه المستحق هو
 الحق والوصول والتميز لا يستعمل في نفسه في نفسه ودفعان اوجب بالاشارة في معنى العلم فليكن يعرف بذلك
 ان الشيء بنفسه لان المعنى الجاري هو نفسه كانه قبل هو علم العلم وفيه لا زيادة المذكورة يعني ان قوله على
 ما هو به لا ينافي العلم لا يكون الا ذلك الرابع لا من ذلك بل هو من قام باقناع العقل ان
 الحكمه وتخليه عن وجوده فليكن ادراكا يستعمل في معرفة خبره لا تعلم ان ادراكه لا يدخل فيها فيحصل

ضعف ذلك التميز ^{الذي هو} انما لعدم الجزم او لعدم الطائفة او لعدم ^{الاشياء} اشتدادها الى موجب هذا الاحتمال الثاني المنكر لاول
هو المرد من الاحتمال المذكور وهو الذي ورد عليه النفي فيه وانهم ثبتوه في العلوم العادية كما في العلوم المستندة
الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يتقوى في شيء من ادراك الحس والاعتبار في خصص بالامور العقلية ككيفية كانت او غير كانت او
المرد بها في مقابل العينية التي رجب في من حد العلم او ادراك الحواس اظاهرة لا زائدة فيه في الامور العينية
ومن يرى كاشيخ الاشعري انه لا ادراك الحواس الظاهرة من قبل العلم كما سيأتي يطرح هذا القيد
فيقول ضعفه وجوب تميز الاختلال ليقض وتتم من زيد قيد في المحل من رد يقول بين المعاني الكلية وهذه
الزيادة قلح في بعضها على بالظواهر في طواحد فتخرج افراد الحمد ودرجانه فيما دشو له اياها فمحمول على
معناه القوي دون الاصطلاحي او يخرج بها عن الحد العلم بالحيثيات كالعلم بالاستاد لئلا يتبادر هذا الاختار
انما الحد للعلم عند من يقول العلم صفته ذات تعلق بالعلوم ومن قال انه نفس التعلق بخصوص من
العالم والعلوم كما سيأتي حده بان تميزه عن نفس تميز الاختلال ليقض واعلم ان احسن ما قيل
في الكشف عن مية العلم هو انه صفته تجلي بها المذكور لمن قامت به فالذكر لثبوت الوجود ولقد
يمكن والاستحبال بلا خلاف وتتناول المفرد والمركب والكل والجزء والتجلي هو الانكشاف التام
فالعلم انه صفته تنكشف بها لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر الانكشافا تاما لا اختصارا فيه فخرج عن الحد
النظر والجهل المركب واعتقاد التقليد الصيب ايضا لانه في الحقيقة عقده على القلب فليس فيه انكشاف
تام وانشرح يحمل به العقد المصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اى العلم ينقسم
الادراك مطلقا لثبوت الادراكات العينية التي بالحد الحس او ان خلا عن الحكم اى ايقاع الحس او
انتزاعها فمقصودها ان كان العلوم مما لا يستلزم في اصلها كالانسان او في نسبت به حيثية كالحول والناظر
انفايته كقولك احترق او نسبت خبرية كحكم بحد ظنيها كما اذا تشكلت في زيد قائم فان هذا كلها علوم
عن الحكم المذكور الا اى وان لم يحل عن الحكم قصدي في المتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو
الادراك المقارن للحكم كما يقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو نسب الاول ولا المجموع المركب
من تصورات نسبتها كذا انتقاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به
رجوعك الى وجود تلك القاصوب ان يقال العلم ان كان حكما اى ادراكا لان النسبة واقعة ليست
بواقعة فهو تصديق والا فتصور فيكون لكل من شئ العلم طريق موصل يقصد وان جعل العلم اقوالا كما هو في العبارة
التي يعبر بها عن من الاشياء والواجب والاقوال عو السلب والانتزاع فاقصود ان يعبر العلم الى تصور
سافح وتصور مقصدي لما ورد في بعض الكتب السبعة فللعلم وهو التصور مطلقا طريق خاص كل سبب له
نظري منه ويسمونه لمسي بالحكم والتصديق طريق آخر واجل التصديق قسام العلم من حيث الحكم ونحوه فلا بد له
فلا كان الحكم او ادراكا كما هو في التصور تصديق فعلان متميزان بالادراكات اى بالمعنى فذلك تصور ثبت بتمامه

آخره شككت فيما قد علمت ذلك الامر من وانسب بيننا قلنا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم ادبر
 عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم متنازع بين الاولين في حقيقة وجود
 واعتبار اللازم المشهور باحتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصديق المقصود اننا
 العلم الواحد في حقه بالحدوث لم يخرج عنه علم في حقه قديم لا يتصف بغيره ولا سبب في قسم آخر من قسمي العلم
 القاضى بوجوب كونه في غير العلم الذي يعلم الخلق في لزوم لا يجزئ الخلق الى الانكسار عنه سبب لا يعلم
 بجزاير الجائزات واستحالة المستحيلات وادبر عليه جوارز الزوال والى العلم الضرورى بعد حصوله باضداد
 كالنوم والخلقة وادبره ان قد لا يقدر العلم الضرورى بعدم متعقباته كما لا يقدر على الاحساس بوجود
 وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضرورى لازما لمن الخلق لادراك
 ولا بعد حصوله ولا يدرك على قدره اورد عليه وجارته شجرة بالقدره اى باعتبار مفهوم القدرة في العلم
 شقية فانك اذا قلت فلان لم يدرك كذا سبب لا تعلم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد السبب لا تعلم منه
 انه لا يقدر عليه فإدراك القاضى ان الانكسار عن العلم الضرورى ليس مقدورا للخلق وما ذكرتم من زوال
 باضدادها وقدرة قبل ان يتعصب لا يتاني مراد لا ليس شئ منها انكسار كما مقدور بل غير مقدور فان قلت
 الانكسار مقدور كان او غير مقدور متناهي الزوم المذكور في التعريف فالسؤال في جملة قلت بل لا اراه
 بالزوم الثبوت مطلقا ثم قد يكون الانكسار عنه غير مقدور وادركه امتناع الانكسار المقدور فيكون آخر
 كلام تفسير الاول فان قيل فكذلك النظر بعد حصوله اى هو ايضا غير مقدور انكسار اذ لا قدرة للخلق على الانكسار
 عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضرورى والغاوى في قوله فكذلك الاشعار تترتب هذا السؤال علم بجواب عن
 السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانكسار عن النظر بعد حصوله عدم القدرة على الانكسار
 عنه مطلقا ولذا ذكر في التعريف هو عدم القدرة على الانكسار مطلقا وذلك انما هو حد في حد الضرور
 واما النظر فيقدور انكسار قبل حصوله بان ترك النظر فيقول نحن في تلخيص تعريف النظر هو ما لا يكون
 تحصيله مقدور للخلق واذا لم يكن تحصيله مقدور لم يكن الانكسار عنه مقدورا وذلك لاجتماع
 بالجواب الظاهرة فانما لا يحصل بجواب الاحساس المقدور لئلا يتوقف على امور غير مقدورة لا يعلم ما هي
 خصلته وكيف حصلت كما سنذكره فتلان الظواهر فانما يحصل بجواب النظر المقدور لئلا يتوقف على امور غير مقدورة
 الباطنة مثل علم الانسان بلذته والى ذلك العلم بالامور العامة مثل علمها بان الجبال المعودة لنا مائة
 والى غير غير عبارة وكما العلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفس
 والاشياء لا يتبعان ولا يرتفعان والبدنى بالثبوت مجرد العقل اى ثبوت مجرد العقائد اليه من غير استغناء
 او غيره تصور اكان لا يتصور ليقاها من الضرورى وقد يطلق مراد فلا ولا كسبى ليقال بالضرورى فهو
 العلم المقدور تحصيله بالقدرة الواحدة واما النظر فهو ما يتصف به النظر الصحيح هذه عبارة القاضى تعالى الامرى

انشعاقه و ايسما جملہ قدر انتفاع الافاق و احده و اولم لم ينك انظر لجمع عن بالايجاب و اولم لم ينك
 الا و لم يقبل باوجوب النظر الصحيح كما قال بعضهم اذ ليس يجب انظر لظلمه في بيان بل حصول عقبيه بطريق ابد
 عندنا و لم يقبل ايضا ما يحصل عقبيه بغير نظر في الخرج بعض الضرورات اعني ما يحصل من اجزاء و يا عقبيه
 انظر الصحيح كما علمنا بحدوث من لالم و الاثارة و الفتح و انتم و نحو ذلك فمن يرى ان كسبنا ليس الا بالنظر لانه لا يخلو
 لنا اني اهل مقدرة و اوه لان الامام و تعليم غير مقدورين كما لا يشك و كذلك العقيدة لاحتياجا الى احياء
 فلهذا في بها مزاج و لا مني يكون علم كسبها مقدور اسوي ان طريقه مقدور فمواي النظرى عند العبي
 و تم فيها اشترا زمان فان كل علم مقدور لنا بتفحصه النظر الصحيح و كذا يتفحصه النظر الصحيح غير مقدور لنا من
 يرى جواز كسب غيره بناء على انه غير ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم يطلع عليه جلد خمس
 بحسب المقدم من العبي لكنت انظرى بل ازمنة العبي عادة بالاتفاق بين الطرفين لم يقصد انشاء
 ان كلاس ان تصور التصديق بعد ضروري بالوجود ان خان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته و
 كذا بعض قصد يقا ته حاصل له لا قدرة منه ولا تقرب و اذ اولاه اى لو لان بعضنا من كل متناظر
 لزوم الدور او التسلسل و يحكون كل واحد من ان تصور و كذا كل واحد من ان تصديق نظريان فاذا حصل
 تحصل شيئا منما كان ذلك تحصل مستند الى تصور او تصديق آخر هو انظرى مستند الى غيره من
 التصورات و التصديقات و اما ان يدور الاستدلال في مرتبة من المراتب و حيلة بالانتهائى بها من ان
 الا كسب لانها بطلان مستفان كسبها كما يتوقف عليها كان بطرقتان بيزم ان لا يكون شيئا من
 و ان تصديق حاصلنا انا اصلا و هو بطرقتان لا يقال و ان فرض ان الكل نظرى فلهذا الذى ذكرته
 من لزوم الدور و الاله و كونها ما تعين من الاكساب بغير من لا يكون شيئا من الادراكات حاصلنا
 و انظرى نظرى على ذلك التقدير و يتبع اثباته لان اثباته انما يكون نظرى آخر فيلزم الدور و الاله لما ذكرتم
 يعينه و اى اصل ان دليلكم على بطلان كل اكل نظري ليس ثم حجج مقدمات لان كونه لما ذكرتم يستلزم
 الاحمال المذكورة لاننا نقول بان كراهه في دليلنا من التصورات و التصديقات نظرى و غير معلوم على تلك التقدير
 لان في نفس الامر لم هو معلوم لنا في نفس الامر فلو حصل ان ذلك التقدير لا يتلزم ان كونه تلك التقدير
 في نفس الامر و ان ذلك دليل على كونه فاقا على من افترض ان العلم ما ياتي من ان تلك التقدير
 المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر و من انما كسبه على ذلك التقدير فلا يكون معلومة على كسبه
 المتكسب بها في انبلاء الفرج كسبها بان الاستدلال بها يتوقف على معلومة صدق و اذ في الفرج
 فان جاسما ذلك التقدير فلا كلام وان لم يحاسبها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر و هو البط
 الا على من يجد ما سألنا اى يجد معلومة تلك التقدير على ذلك التقدير و نفس الامر انما كان هذا و كذا
 لا يقوم عليه نظري لان كل ما يورث في اثبات معلومة صدق مقدماتها يتوقف على معلومة اذ لم يثبت بعد

ضروري لا يقبل الخ وقد يقال ان ادوان ما ذكرناه في انتفاع كسبه الكل انما يقوم بحسب سبل من اوجرت له
لنا احوالنا التصورية والتصرفية لانها باسرها كسبية وذلك ما اذا اشتتخ ان الكل من كل انما ليس
كسبية لان ان يكون بعض من كل متصافا بواو اما من جهة المعلومات فلا بد من جهة من متصافا ان يقول بمتنازع
كسبية الكل لا يستلزم ضرورة بعض مجازا انتفاع المحصول وقد مر نظيره في الاستدلال على ان
المعلم ضروري ومقتضى نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يحس بنفسه شيئا في تصوره حقيقة
والمملك والتصديق بان العالم حادث اني نظروا كسب لم يقصده الرابع في نقص ثوابه سبب في
استدلاله اي تلك الذاهب بتاويل اطراف اربع المذهب الاول ان لكل ضروري ودية قال بعض
اصحابنا وذلك لعدم حصول شيء من مقتدرتنا فلا تأثير لسانه نادى فلا فرق تان فقه سلم فقه في توقف
بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون التبرع محتم في مجرد اتساع بلاغنا لغة معنوية لا انما سلم ان ليس مقتدرنا
تأثيره في حصول شيء من ذلك ان في كسبي المقدور لنا تأتيا مطلق به القدرة على احدثه كسبا وحصل عقيب النظر لعدم
الامانة في قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل معلوم كلما ضروري لاننا بالضرورة ابتداء والازمنة
عنا لا ضروري فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ودل على عدم الوجه لم يكن معلما اذا كانت كذلك كما نعت
باسرها بضرورية وقال ما قدر اراد بالضروري من يقيني دون المبدئي مستغنى عن التبرع قد يسمى كل
القينيات ضروريا ما يوقفه نقول السبب في ان الاشياء وفوقه في ذلك اي توقفه على النظر وهو لا اراد
ادوا وابدع توقفه عليه اذ اى العلم لا يوقف على النظر وجوبا وليس بينهما ارتباطا عقلية بوجوب ذلك بل
يتوقف عليه عادة او اراد بان العلم يحصل بغيره اي بعد النظر وغيره بـ اي بالضرورة وغيره بـ
على وجه التأثير بل يختلف العدد كما فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فوذهب اهل الحق
من الاشاعة واخره بذلك مما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول الوجوب العلم
النظر على سبيل التولد وقد كسب في القول الى القضي واما المحرمين فانما قالوا باستلزام النظر
للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علما او مولدا وان ارادوا بدم توقفه على ان لا يتوقف على اصلاحي
لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو كناية ونحو لغة لما يرد كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلفة
على نظريتها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان تصور لا يكتب بالنظر بل يحصل
كلان ضروريا اصلا بلا كتاب والنظر بطلان التصديق فانه منقسم بل ضروري ويكتسب به قال الامام
الرازي واختره في كتبه من الاول بان المطلوب التصوري اما المحرمين بطلان فاعلم بطلان
بناء على ان يحصل اى حاصل بالضرورة او يكون مشورا به اصلا فلا يطلب العلم لا يتوقف
بالكيفية وجوده بل بالجوهر المطلق لا يمكن توجبه النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا وجب عن هذا
الوجه بان المحرم اي هذا المطلوب التصوري فيما هو المشهور بين جميع الوجوه او غير مشهور به اصلا لم يجز

يكون معلوما ومشهورا بين وجه دون وجه ولم يعين بما ذكره ان هذا القسم تنوع وجوده وظاهره والامام في
 قال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من اشتغال تحصیل
 الحق اصل وانتفاع التوجه بالفضول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استنباط الاقسام والبيان ان يقال لا يتم
 ان الوجه المجهول المطلق مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول بالمعنى تصور ذاته كونه ولا شيء بما
 يصدق عليه من ذاتياته وعرضياته وهذا الوجه المجهول المطلق ليس كذلك بل تصور شيء يصدق عليه
 الوجه المعلوم فان الوجه المجهول عرضا هو الذات والحققة التي يطلب تصورها بغيرها والوجه المعلوم
 اعتباراته الثابتة له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا او عرضيا لا يسلط الروح شلابانه في المحيطة
 والحس والحواس وان لها حقيقة مخصوصة هذا الامور المذكورة صفاته في طلب تلك الحقيقة بخصوصه
 بعينها ليتصور كنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ونسب من اثبت في جواب هذه الشبهة وراى
 الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول امران لثبوت المطالبين ان اي الوجهان به وهذا القيد اعني
 قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه نزاع لانه ان يكون احدا الوجهين جزوا
 والقيام عليه مستبعد جدا لان يراد به اكل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث
 انفسا قد اندفعت بما حققناه مع ان اشباهه من خالفه الواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف
 مفهوم الصورة فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اسك نفسه ومعيته بجملة الوجود وحصل لنا
 يمكن تحصيله وهذا من قولنا المجهول هو الذات اي ذات العلم وعينه ولا بد من ان يكون
 امر صادقة عليه معلوما لنا فصيح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقول المعلوم بعض اعتبارات
 ذات العلم الذي هو المجهول ولا يخفى في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به عرضا حتى يتصور ان يكون
 العلم امرانا لثبوت او الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه
 من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فكل هذا التقدير الاخير ثبت امور ثلثة مفهوم
 الانسان الذي هو المطود وجه المجهول الذي باعتبار صراط طلبها ووجه المعلوم الذي به ان طلبه
 فقلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وبهذا ذات العلم فليس لنا
 الا ذات العلم المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصول ثبت الامر الثالث
 ان الامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل المعرفة معلوم من وجه
 ومجهول من وجه والوجهان متعارضان والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البته لكن
 لما اوجبت شي بوجه من ان العلم على نوعين في العلم التفصيلي فانه قد عرفت هناك بان الاشياء
 المعلوم من وجه والمجهول من وجه فاعلم الوجهين فالامر هنا بان المطالبين ليس احدا الوجهين
 بل الشيء الذي له ذلك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت خلال فخر قد قيل في افكار المطالبين

الجبول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض حروفها فالتقي بالوجوهين وقال بعض المتأخرين هو كقولهم
المرأى ان جزءه اشبهه اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقاس من مفصل ذات برجنت
ومن محليتين هكذا النمط التصوري اما مشوربه واما غير مشوربه وكل مشوربه يتبع طلبه وكل غير مشوربه يتبع
طلبه فالنمط التصوري يتبع طلبه فلا شك ان هذا الاتباع انما يقع اذ يعرف المحل انما هو قولنا
كل مشوربه يتبع طلبه وكل غير مشوربه يتبع طلبه لا محتمل ان على احد من ان العكس لا يتبع
كل منهما ينبغي الاخر فان الاول يعكس لعكس ليقضي الى قولنا كل بالاشتباه طلبه فهو مشوربه ويعكس هذا
العكس بالمستوى الى قولنا بعض غير المشوربه لا يتبع طلبه وهذا يخص من يقضي الثاني فينا فيه
لو كان الثاني يعكس لعكس ليقضي الى قولنا كل بالاشتباه طلبه فهو مشوربه ويعكس هذا العكس بالمتبع
الى قولنا بعض مشوربه لا يتبع طلبه وهو يخص من يقضي الاول فينا فيه ايضا واذ كان الامر كل واحد
فلا يخرج تصور اجتماعهما صنف قافا جيب نبح العكس الموجبة الكلية لنفسها عكس ليقضي لآخر فان العكس
الموجبة الكلية لعكس ليقضي الى موجبة كلية كما هو طريق القدر او عالم تقويم عليه برهان جيب بتقيد الموضوع
يهما بالتصور اخرى اى نحن نستدل بهذا التصورا بالتصور مشوربه انا تصور مشوربه وكل تصور مشوربه
يتبع طلبه وكل تصور غير مشوربه يتبع طلبه يعكس المحل الاول لعكس ليقضي الى قولنا كل بالاشتباه
طلبه فليس تصور مشوربه ويعكس هذا العكس بالمستوى لا قولنا بعض باليس تصور مشوربه
لا يتبع طلبه ويزال انما في الجملة الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى ان باليس تصور
مشوربه اى حسب زان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشوربه فليس على ذلك حال المحل الثانية
فان لعكس المستوى لعكس ليقضيها هو قولنا بعض باليس تصور غير مشوربه لا يتبع طلبه وموضوعه اعم
من موضوع المحل الاول خلافا لما بيننا الثاني من تمسكه الاما في متناع كسبية التصور لا يقال
الماهية المقنوم التصوري ان عرفت حصلت بالكتب والنظر فاما مقنوم او غير مقنوم او بالخراج مما اود
كان خارجا جملة او بجزءه والاقسام باسرها بالطلب اما الاول فلا يلزم معرفته قبل معرفته لان
معرفة المكون الموصول متقدمة على معرفة المكون الموصول اليه وتقدم الشيء على فنوعه بدريته واما الثاني
فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف المية بجميع اجزائها لانه تعريف الشيء بنفسه وبعض من اجزاء
المية ان عرفت فاما لا تعرف بالتحقيق من المعرفة لا بمعرفة جميع الاجزاء اعرفت ذلك بعض
نفسه وقد اجل والخراج اى وعرف الجزء الخارج هو منه ويحل وهذا ان المكون لان انما يلزم ان معا
اذا كان ذلك البعض معرفة لكنه المية وهو ممنوع فالاولى ان يقال وبعض ان عرفنا فلا جل
تعرف جزء منها فذلك الجزء انفسه فيكون معرفته نفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخراج لان كل جزء
خارج عما يقابل من الاجزاء الثالث فلان الخراج لا يتم للمية الا لان كان شاملا لا لجزءه على شئ مما

هذا لما يكون من غير المعاني جميع ما سواه والاعلم في ذلك بالاختصاص الشرطي بتوقفه على تصور ما وانه قد
 يتوقف تصور الهيئة في تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفها اياها على العلم بذلك الاختصاص
 على تصور ما وتصور ما بعد ما مفصلا وان لا يستلزم احاطة الذين بالاعتباري تفصلا واجاب عنه
 المتأخر من ان هذا جيب نقد يحصل بان جميع اجزاء الهيئة ليس نفسها وكل واحد من اجزائها مقدم عليها
 بالذات فلذلك الكل يكون مقدها عليها فلا يكون نفسها لا تستلزم تقدم شيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها
 فكل شيء في الجيب بطريق المساعدة الهيئة لو كانت بجميع اجزائها فاما ما هي فاما ان يكون يحصل
 الهيئة مع الاجزاء واوليت تلك الاجزاء مما خلا برهانك من امر آخر متبني في ذاتها فلا يكون جميع
 الاجزاء جميعا جيب او دونها اي ويكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لا تستلزم
 تحصل الهيئة بدون اجزائها والاظهر في البهارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الهيئة فلانها ان يكون
 داخلها فلا يكون جميعا او خارجها عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفع بطريق المساعدة لا يلزم العلم
 كل من الاجزاء على الهيئة تقدم اكل عليها وان الكل الجموعي وكل واحد قد يتماثلان في الاستحالة
 كل احد من الانسان سبعة هذه الذرات التي لا يسع علم وكل المسكر سبعة العدد الذي لا يلزم كل واحد منهم بل
 نقول كل واحد من اجزائه ليس بالجموعي الذي ليس جزءا لنفسه ثم انه ايده المساعدة بقوله والاي وان لم
 يصح ما ذكرناه من ان ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل اي كل الاجزاء
 على نفسه لان كل واحد منها يتقدم على كلها التقدم على الهيئة بعينه وبما ان يجعل هذه نقصا جليا
 كما لا يخفى فان اراد هذا الجيب بجميع الاجزاء جميعا مطلقا نجيب بتناول المادية وتصورتها كقوله جواب ما
 قد ساءه وان اراد بالاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها جميعا فتقبل بعض
 واطلاق القسم الثاني ولا كافية في معرفته المادية فلا يكون التعريف بها ساءا تاما والكلام في مقال غيره
 هو القاضي ان لا يوجب تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد بجميع الاجزاء وتصوره على ما مضى كقولنا
 الاجزاء وان كان نفس الهيئة بالذات الانشائية فان بالاعتبار فانها قد تعلق بكل جزء بصورة على وجه
 فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد تعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فجميع التصورات المتعلقة بالاجزاء
 مفصلا هو المعروف والمطلوع في تصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه
 ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو اننا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى جتمعت في
 ذهنا تصوراتها جميعا مرتبة تحصل لمباح تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتبة متعلق بجميع الاجزاء
 هو تصور الهيئة والوجه ان يكذب فذلك قال وانه ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن
 مرتبة مقسدة بعضها ببعض في صلتها صور بافية مجتمعة في تلك الاجزاء المستحضرة المرتبة
 الهيئة بعينه ان تلك الصور المرتبة تصور الهيئة بالكلية بل فيما استوفى لان مجموعها من التصورات يكون

فذلك المجموع مهيول شئ آخر في الوجود هو الهيئة اى تصور باو تسمية لان صورة كل جزء مادة يشاهد بها ذلك المكون
 فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احداهما بالآخرى صارت تامة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين تصدرا
 وليشا بدسب كل واحد منهما صناد هذا هو تصور الهيئة بالكل هو اصل بالاكساب من تصورى الجزئين و
 يتحد بهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الهيئة بالنسبة الى جميع اجزائها فالحرف الهيئة
 مجموع امور كل واحد منها تقدم على المست وانه فضل في تعريفها واما مجموع المركب منها الحاصل في الذهن
 فهو تصور الهيئة المطل بالاكساب الذى هو جميع ملك الامور وترتيبها واما حسن ما قبل من خدمت تصور
 مجموع من مجموع قصورات محدود وهذا المجموع وتوحيده الهيئة في الذهن كالاجزاء الخارجية وتوحيدها
 الهيئة في الخارج فانه متقوتة بجميع الاجزاء بمعنى ان من اجزاء الخارجية الاول مدخل في النجوم
 والكل اى جميع الاجزاء مجتمعة هو الهيئة بعينها لا انها ترتب عليها اى على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية
 اجتمعة عن الهيئة واجتماعها ليس خرا فيسابل خارج منها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عن الهيئة
 واجتماعها في امر خارج عنها لازم لها فكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية تقوم الهيئة متقدم عليها
 والخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الداخلية الهيئة تقوم لها متقدم عليها في الذهن انما كان وجوب تافى مطلقا
 واليه لم ير عليه جزء مابل اشياء بغيره والحق الى الشاهد بها ليس حقا وستره اى الامام الزمى بطرده
 والمخالفة الثانية في معنى التركيب الخارجى عن بعض الاشياء غير ما يقال في معنى التركيب عن الوجود فلا
 ان كانت اجزائه وجودات مستوية لولا كلفى تمام الهيئة وبها كانت وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها
 امر تام كان الوجود محض بليس الوجود وان حصل فذلك لانه هو الوجود فذلك لا هو وجوده وعبارة الاجزاء
 وانه غير بان هذا هو الاول على انشاء التركيب عن الوجود فذلك هو الوجود فذلك لا هو وجوده وعبارة الاجزاء
 ان لا يقيد التركيب بالخارجى الا انه يقيد به اشعارا بان هذه المخالفة سقطت لاستلزامها انتفاء التركيب
 الخارجى مطلقا عن شهادة الهيئة بتركيب بعض الاشياء في الخارج فذلك اذا كانا دفعا رادى تعريف الهيئة
 بعض الاجزاء وقد يكون ذلك البعض تخليفا عن الترتيب بان يكون الصورة ضروريا او يكون موقفا بغيره وان
 كان تصور لفظا على التقديرين لا يلزم من تعريف الهيئة تعريف نفسه فاذا كمن ان الحق يجب ان يكون
 بجميع اجزائه بالحق لا بد ان يعرف شيئا من اجزائه او تلك انما هي اذ فيه يلزم احد الوجهين
 كسب غير لا يقال معرف الهيئة بان يحصل من اجزاء بغير ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك
 تفصيل موقفة شئ من اجزائها بل من الاجزاء كقوله اشعار تعريف لفظه الذى هو خارج عن الحان فليس
 ان كان ذلك البعض يعرف الهيئة بغيره فكذلك هو عادلا لا شك بل بغيره لانه تعريفه بغيره
 يعود ليس اليه بواجب بغيره واما ان لا يعرف الهيئة بالخارج عن واجب في تعريفها لانا انما نعرفها
 الخلق فلو كان لازما لنا فخص بسا كان مع ذلك بحيث يلتقى الذهن من تصور ما له تصور اصل

ان يكون معروفا لما لا يردوم محذور العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص
والعلاقة وهو انشا الما ذكره من الى ال والى كم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف التام في العلم
بالاختصاص يتوقف على تصور الميت بوجه بالا على تصور الى اصل تعريف الخارج اياها فلا دور يتوقف على تصور
اما عدايا باعتبار شامل الى محلا لا على تصور عدايا مقصد وانما هي تصور عدايا باعتبار شامل يمكن كاختصاص
لعلنا باختصاص التام غير معين ودون ما عداها من الانشائي لا يخرج ولا يحيط بها علنا الا بالاعتبار شامل
لما كان قبل الامور الالهية اي الامور التي كل واحد منها داخل في الميتة وانما فرنا بما ذكرنا لتناول
المحذورات والى ان تخص مسائل انشئت عامة فيها كما ان جوابها المذكور يتناولها ايضا وانما خرجت ان كانت
حاصلة بحدوثه ومتلوة للعلم فالما بية معلومة مما فلا يعرف الميتة لا متناع تحصيل الى اصل هذا الشئ لم يثبت
بما اذا لم يكن حاصلا اصلا فلا يتصور التعريف بما قطعوا واما اذا لم يكن حصولا ضرورية بل كساقط احتياجا
ح الى معرفته واخره فيقول الكلام الى فان ان يتبعه ويخرج او يمتد الى ما حصوله ضروري واما اذا لم يكن متلوة
للعلم بالميتة فاستناع التعريف بما طار علينا في الجواب عن هذه اشبهت الاستسلام للعلم بالميتة حضورا بمعارضة
وانما هي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالسبب والخصيان لاسرور الالهية او الخارجة بها صلا لا يخلو
واما ان كانت انشائية الى الضرورة لكنها متفرقة وقلولة بامور اخرى فاجتمع الاجزاء باسرها وترتيب حصل مجموع
هو تصور الميتة بكنها هذا المجموع انما حصل بالسبب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا لم يجمع
متعدد من اجزاءها وترتيبها بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الميتة بوجه اكمل مما كان قبيل ذلك
وقس على هذا الامور الخارجة للضرورة فان قلت هذا الجواب لا يتلوا في التعريف بالذات البسيطة قلت
من جز ذلك قلنا بقول ان المعاني البسيطة هي صلبة قد لا يكون ملحوظة قصد افاد ان تحضر في كل
قصد الفاتات اعلم بالميتة وان كان ذلك نادرا وجد المذهب الثالث في المسئلة ان اعتقاده لازم للكل
مما يتوقف عليه اثبات التكليف واعلم به نحو اثبات الفصل وصفاته والنبوات ضروري قبل ان يثبت ان يخط
ومن تابعه بطلان من سورة السجدة واجتماعا ما شرعنا كما ذهب الى الاشاعة او قلنا كما ذهب الى التعريف
فلو كانت المعرفة ضرورية لكانت غير مقدرة عليها ولا شئ من غير المقدور كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة
ضرورية لم يكن واجبة معرفتها لكانت كذلك المذهب بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة
بل كان نظريا يتوقف حصوله على انظر كان لابد من كلفا تحصيله بغيره ثبت به الشئ والاحكام التكليفية
وانما هي التكليفية تحصيل التكليف الفاعل لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من خواشيت الاعمال صفة
والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لانه الامور والافعال واما العلم التكليف اصلا كان غافلا ولا تكليف انما
لا يجوز اجتماع الجواب ان الغافل اي الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يعلم الخلق اصلا كما يصح والى ان يكون
او لا يعلم ذلك ولكن لم يقل ذلك مطلقا بل ان الذي لم يولد هو حق في قطعنا فان هذا غافل عن تصور التكليف

المبدئيات وهذا القبح ينبى الى افلاطون واسطو بطليموس وجالينوس فخرج بهذه النسبة
 الى امام الزنزي ولما كان هذا القبح من مستبعد اجد اشار الله الى تأويله على تقدير وقوع النسبة المبرهنه
 ولعلم ارادوا القول ان الحسيات غير لغوية ان يزم العقل بالحسيات ليس مجرد الحس بل لابد من الاشارة
 من امور ضمن العبد اى الى الحس فخطوه اى على تلك الامور العقل لم يجرم اى لما يجرم من الحسيات
 لا يعلم اى الى تلك الامور النفسية لم يجرم الحس من الحسيات بل حصل لنا وكيف حصلت
 فلا يكون الحسيات مجرد متعلق الاحساس بها القينية وهذا حتى لا يثبت في الاول ان لم يريدوا بالقبح
 في الحسيات ما ذكرنا من التاويل فاليها الى الحسيات على ما علم فيكون القبح الحقيقي فيما ذكرنا
 علومهم التي يتفهمون بها ذلك لا يتصور من لا وفي مسكة فكيف من يؤا لا ولا اذ كسا والاحبار
 واما قلنا بانتمار علومهم الى العلم الالهي المنسوب الى افلاطون فبني على الاستدلال بالحوال المحسوسات
 المعلومة بمبدأ الحس وكثير حصول الطبيعى المنسوب الى اسطو كما علم بالسما والاعمال والى يكون فيفسد
 وبالأثر العلوية وبالحكام المعنوية والنبات والحيوان ما يؤمن الحس وعلم الارصاد والى المنسوب
 الى بطليموس بنى على الاحساس بالحكام المحسوسات وعلم التجارة الطبيعية المنسوب الى جالينوس
 ما يؤمن المحسوسات بهذا وقد حوايل الاوليات التي يحصل للعبد ان يستبعد او يحصل بمقتضى
 من الاحساس بالبرهانيات في القبح في الحسيات بل الى القبح في المبدئيات قالوا لو احسن
 حكم الحس فاما في الكليات اى في الغضا بالاطلاق وفي البرهانيات اى في الاحكام التجارية على البرهانيات
 الحقيقية وكلها برهانيات الاول برهانيات اعتبارية كقضية الكليات على ان الحس لا يدرك الا هذه الاشياء
 الناطقة بالحق الضعيف ان الموجود في الحال ولو فرض ادراكها ما ستر فيفسد العقل قطعيا فاذا ادركت
 والمستقبل في وسط حكمها على جميع افرادها سواء قد ذهب المحققون الى ان الحكم في كونها لانا
 ليس على كل نار ووجودة في الخارج في احد الارزاق الثلاثة فخطو بل على اربعة الامور المتوحد بوجوده
 البطلان شك ان الاول الحس برهاني بالافراد المتوحد بالمتبعية فكيف يخطو حكم متناوذا لا يابو ولا يحصل
 ان الحس لا يخطو حكمها اصلا لا حقيقة ولا خارجا فلا يصور اعتبار حكم في الكليات قطعا او بالكلية
 وبهذا الامان اعتبار حكمه في البرهانيات فلا ان حكم الحس في البرهانيات فيكون كذا كان كذلك فكل
 في اى جزى كان في معرض التناوذا فيكون مستبعدا او انما كان كذا فيكون كذا في الاول انما يرى
 المستبعد ان كانا بعيدة في الظاهر هذا الامان بعيد جدا والسبب فيه ان ما هو من الهواء يستغنى
 بضوء الشمس بصري انما يابى ما هو لا يثبت في الظاهر نفوذ انما لا يثبت في الزمان بزم الحس من الهواء
 البعض بها المشابه بصوره ما يفسد كذا كذا واحدة كسبها لا راد في كانت غير نفوذ الشعاع وما زلت
 انما من الهواء البعض كذا ما يفسد كذا على اى عليه من الغرض ان كانت بعيدة جدا كانت كالمبرهانيات

البعيدة التي ستفوت حالها كالبعيدة في المار يرى كالأجسام وسبب ان روية الاشياء على القول الاظهر انها هي
 بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند المدة وقاعدته على سطح المسدود وتنفذت هذه الاشياء
 صغيرة وكبيرة بحسب صغر روية المس الخروطية كما ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح الخروط الشعاعي تنفذ الى
 المرئي على الاستقامة الى طرفه اذا كان الشعاع المتوسط بين الرائي والمرئي مستويا باخذوا الزاوية
 فرض متنفذات بان يكون مثلثا ياتي الرائي فقياسا كالمواد مائة الى المرئي فليخطا كالمواد في مثالنا
 هذا فان تلك الخطوط تنقطع وتصل الى سم الخروط وعند وصولها الى ذلك الغليظ ثم يصل الى
 طرفي المرئي فيكون زاوية رأس الخروط هي تلك البكرتها في الصورة الاولى مع كون المرئي مستويا واحدا في
 في الصورة الثانية اكر من في الاول كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى
 طرفي البعيدة اذا كانت في المواد لا سودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في المسار والزاوية
 التي بين الاولين اصغر من التي بين الآخرين فذلك تری في المدة البكرتها في المواد وهي الم المقرب
 من العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدق فان المقدار الواحد اذا حصل في
 الزاوية منتمية الاصلاع فالزاوية التي ضلعاها باقص كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس
 أي ويرى بالكبير صغر كالأشياء البعيدة وسبب صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان البعد كانت
 الزاوية اصغر الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبقا على بعض فيرى ذلك المرئي
 كانه نقطة واحدة وبعد ذلك محي افرو فلو يرى اصلا ويرى الواحد كثر الا فخر اذ قطر ناليس مع فخر احد
 العينين وذلك لان النور البصري يمتد من الموضع في عصبين مجموعتين يتلاقيان فيجمل ووصولها الى
 العينين ثم يتابعان وتصل كل واحدة منهما واحدة من العينين فاصعبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت
 الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة في ملتقاها فيرى واحدا واذا اختلفت او اختلفت احد سببا
 استند تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظر نال المار عند طلوعه كونه ثمة بان
 الاثنى فاما زوايا على التقدير من قرين ابا على التقدير الاول فلما واما على التقدير الثاني فلان الشعاع
 البصري تنفذ في المواد الى قعر السحار وبالعكس من سطح المار اليه البصر فيرى مرة في المسار بالشعاع
 المتناظرة مرة في المسار بالشعاع العكس كالأول أي الذي يقصد بالحوال متكافئة فيرى الواحد من
 بسبب وقوع الاخرات في العصبين وفي احد ثما واما الاول انظر في مقدار واحد اثنين وذلك
 باعتبار ما هو فوق على الصواب وبالعكس أي ويرى الكثير واحد كالمرئي اذ خرج مركزا على محيطها
 خطوط كثيرة متقاربة في الوجه بالحوال متناظرة فيما اذا درست من جهة واحدة في تلك المدة كالأول
 الواحد المتزوج الواحد منها والسبب في ذلك ان ما ذكره الحسن الذي جادى الاول الى من اشترى ثم اے
 الخيال فاذا ذكر البصر فكلوا وانفصل منه بصرته الى اللون آخر كلون الاول باق في الحسن

المشترك عند ادراك اللون الثاني ودو وصول آخره اليه فيميزج الاثران هناك فيهما النفس لا يخرج اشياء
 متميزة حين ولا تقدر تميز احد بها عن الآخر والفضل لما وقع الشعاع البصري على تلك الدائرة بان يراى بالليل
 جد لما يمكن النفس من تميز بعضها عن بعض فلهذا كسر اتمها من جهة ويرى بعدد موجودا كالسر بالليل و
 اشتباه الشيء بالشيء فان السر بالليل معد وما مطلقا بل هو شيء تراه بالليل بسبب ترجع اشياء بصرية كسر
 من ارض سجد كي يتعكس من الماء فغيب لذلك ما يدريه صاحب خفي اليد والشيء لا يوجد ولا سفة
 الخارج اصلا وسببه عدم تميز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه
 واما بسبب اقامته لبدل مقام البدل منه بسرعة على وجه التقف عليه الا ان يعرف تلك الاعمال كما تخط
 النزول القطرة فان القطرة اذا زلت سرعا الى هناك خطا مستقيما ولا يجوز ان يدور الدائرة ولا دورا
 بسرعة فانه اذا وبرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ودور لسا بلا شبهة واسبب في
 تميز ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واداما الى المحس المشترك ثم ادركها في موضع آخر
 قيل ان يزول اثر ما من المحس المشترك الفصل هناك صورتهما في الموضع الثاني بصورة ما في الموضع الاول
 فيرى كما مرته اما على الاستقامة او الازالة والفضل لما اتصل بالشعاع لما في موضع متعدد حتى زمان
 قليل جدا كان ذلك منزلة اتصال اشياء بها في تلك الموضع وفي غير ذلك خطا مستقيما وادراك
 ويرى التحرك ساكتا بالعكس اي ويرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكتا بسبب ان البصر اذا ادرك
 الشيء في موضع مجازا الشيء بعد ما ادرك في موضع آخر مجازا فيميز ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة وان كانت
 المسافة في غاية النقص لم تميز النفس من الموضعين والى ما ذهبن وحكمت بالسكون هو متحرك بالان كان
 متحركة داما ما ارتفاعا او انخفا فلا يدرك التحرك بالظل انقفا صا وازديادا فان قيل الظل مرتبة من شدة
 النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حاله واحدة ولا يحس بازدياده وانقفا صا
 مع انه لا يحس عن احد بها قطعا وادراك السيفنة المتحركة بها ساكتا ويرى الخط الساكن متحركا وذلك لما
 لما لم يتبدل وضع الاركان بالنسبة الى السيفنة حسب نفسه والسيفنة ساكنين ولما يتبدل محاذها لا يزار
 الشئ بتجديد السكون في نفسه وفي السيفنة حسب الشئ متحركا ويرى التحرك الى جهة متحركا الى خسلانها
 كما ظهر براه سائر الى الخيم حتى يدرك الخيم اليه فان القمر حرك بكونه اكل من المشرق الى المغرب بانها فان
 كان بيننا وبينه غير سائر اياه وانظرنا اليه نفذ شعاع ابصر من في جرم من اجزاء ذلك الغير فاذا فرضنا ان
 الخيم من المشرق الى المغرب اي كانت هذه الحركة نور الخيم منا السطح في الروية من حركة القمر بعده جنبا
 فيصير ذلك الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غربا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد عاذه ما في ذلك
 بين الحيزين قطوع الخيم فعمل ان القمر حرك الى المشرق فبلغ تلك القطعة التي بمنزلة المسافة واذ تحركت عنها
 بجهة براه اياه اسس القمر حرك اليه اذ كان هناك فمريم رقيق وسبب ان الموضع في ذلك الخيم بجهة براه

الى ابرزها فيتم دفعه بينا وبينه اجزاء منه على التعاقب من جهة كذا فتقبل ان القمر يحرك الى تلك البهت
 وتقع قطع من ذلك البهت وان تحرك القمر على خلافها كما اذا كان حركته نحو المشرق فان القمر يحرك نحو المغرب
 ويرى الشجر المستقيم على الاشجار المتكسبة الى الابد ذلك ان الجوهرة المشعة من سطح الارض الى
 الشجر انما تنكس اليه على هيئة اوتار الاربعة في المساحة في الغارسية يتحرك فاذا كان الشجر على الطرف
 الاخر من الماء انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب من الرأى والى ماتحت راسه من موضع
 البعد منه وبذلك لا كان الشجر على طرف الرأى كان الامر بالانعكاس على عكس ما ذكره الاربرى انك اذا مسرت
 سطح الماء من جانبك لم تر تحرك راس الشجر في الصورة الاولى وقامت تماثلي الصورة الثانية فيكون الخط
 الشعاعي المنعكس الى راس الشجر اطول من سطح تلك الخطوط المتكسبة الى مادن وكون ما هو اقرب
 منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقربا هو انعكس الى قاعدة الشجر ثم ان انكس لا يدرك
 الا انعكاس الشجر في روية المرايا بنحو الشعاع على الاستقامة فشب الشعاع المتكسب نافذة الى
 الماء ولا نفوذ هناك واربعا لا يكون الماء جميعا بقدر طول الشجر فيجب لذلك ان راس الشجر اكثر جولا في
 الماء فكلون الشعاع المنعكس الى اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فراه كانه متكسب تحت
 سطح الماء ويرى الوجه طولا ومريضا وسوجا بحسب اختلاف شكل المرأة واذا فرض المرأة نصف قالب
 اسطوانة مستديرة فان نظرا اليها بحيث يكون طولها مما ذنا طول الوجه يرى الوجه طولا بقدر طول
 قليل المعرض وذلك لان الاشعة المتكسبة الى طول الوجه انما تنكس من خط مستقيم مساو اطول
 الوجه فيرى طولها بحال والمنكسبة الى عرضها انما تنكس من خط منحني مساو عرض الوجه والزاوية التي توترها
 بين الشئ اصغر من التي كان توترها على تقدير كونه مستقيما في عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظرا اليها
 بحيث يكون طولها مما عرض الوجه انعكس الامر في الوجه ايضا بقدر عرضة قليل الطول لما عرضته وان نظرا
 اليها بحيث يكون طولها مساويا في محاذية الوجه يرى الوجه موهجا احد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس ح
 من خط مستقيم يستقيم وبعضه منحنى بل اتقوا ذلك كانت المرأة مقعرة ترى وسط الوجه عاروا اذا كانت حرة بغير ما يجاء به
 الاختلافات المتفاوتة في أشكال الرأى بحسب اختلاف الوجوه والوجوه الثنائية وهو ان ال على خط محس في
 احكام الجزيئات بسبب انكسارها من اجزاء من الاشكال فربما يزدحم بالاشعة التي يكون شئ
 واحد موجودا تحت عدة تدرج في تدرج الاشكال كما اتقوا في الاشكال من الاشكال التي انما لا يرى شيئا
 البتة كما لا يلاحظ الانوار على كذا وجوه ودون واحدة منها يتغير النظام في الاجسام من انما لا يلاحظ في تدرج
 انما تلاحظ ان اجسام تلك الاشكال في انما يلاحظ في تلك الاشكال او تدرج على اجسام متباينة وفي انما تلاحظ
 نظام الاشكال في انما تلاحظ في تلك الاشكال في انما تلاحظ في تلك الاشكال او تدرج على اجسام متباينة وفي انما تلاحظ
 اجسام في تلك الاشكال في انما تلاحظ في تلك الاشكال في انما تلاحظ في تلك الاشكال او تدرج على اجسام متباينة وفي انما تلاحظ

امر واحد استمر الوجود الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من علم
 وعرض النائم يرى في نوم بالجزء من في النوم جزء بهارة في يقظة ثم تبين له في اليقظة ان ذلك الجزء
 كان باطلا وكذا البرسم اي صاحب الرسام قد تصوره صور الا وهو في الخارج ويشاهد ما يحس به من وجود
 ويصح غفلة انما يرى في غير ما يشاهد في مثل ما ذكره من الحس الغلط انما يكون الانسان حالة ثالثة يظهر له
 فيما يظلال ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاحاله يرى ما ليس بوجوده في الخارج موجودا في عينه
 في غلطه ان النفس بسبب النوم للاستراحة والاستعمال يفتح المرض للبعث عن ضبط القوة المستقبل
 فيسلط على القوى ويركب صور احيائية ترسم في الحس يشترك في الرسام العنصرية من الخارج بالاحكام
 حال اليقظة وهو غير كما النفس ويشاهد ما لا يقدر شأوردت عليه من الخارج لا اعتقاد بان ذلك الانتقال
 ذلك اي غلط النائم والبرسم بسبب لا يوجد ذلك بسبب في حال اليقظة والقوة تفتح فلا تقع فيها الغلط
 اصلا لاننا نقول اعتقاد بسبب المعين لا يفيد مجاز ان يكون الغلط بسبب اخر في اليقظة وهو
 متغير لما كان سببا في النوم والمرض بل لا بد من جهة الاسباب التخييلية للغلط مصر اعتقاد لا يصور
 خارج عنه وبيان اعتقادها بالمراد بيان وجوب اعتقاد المسبب عند اعتقادها وكل واحد من هذه الغلط
 التي لا بد منها في غنى الغلط عن احكام الحس مما لو ثبت في النظر للذيق او كل واحد منها مما يتطرق اليه الحكيم
 والشر بل جهة اسباب الغلط وبيان اشتغالها بطلية سبيل اليه اصلا وانما هي ثبوت كل واحد
 من الثلاثة بالنظر للذيق في البديهة في النظر ورؤية مما توقع على ثبوتها في صوت الاحكام حسية التي او يتم
 انما ضرورية في اليقظة لما توقع بالجزء من الحس على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد الحس مقبولا
 فمن بين هذا الذي ذكرناه من ان اعتقاد السبب المعين لا يقيد بل لا بد من الشك في آخر ما
 قررناه ثم استغل في الثلاثة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وافتقارها في غير ما لا يحسن
 الحس الذي اثرنا اليه مع كون الحس حلا بنا على ان الحكم تاييد مدرجات بالحس وفيه على
 وجه تعرض لطول الزمان اما الصديق واما الكذب وذلك لما هو العقل وليس من شأن الحس التاييد
 الحكمي بل شاذ الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته بل هو اذا كان المحسوس حكم غلط
 فيقال الحكم حسى لصدره من العقل في السلطة او ركن الحس لذلك المحسوس فليس بالحس حاكم بل
 العقل حاكم في السلطة الحس واما كان اعجب لانه يقول لانه في العقل او مقصودنا بحكم الحس حكم
 العقل او السلطة عند الملح مما لا يجد في انفسنا اصلا ونحن نقول اذ اسلم انهم الموقوف بالبرهان ان الحكم
 في المحسوسات انما هو العقل انما يشهد بذلك على كانه في الشيء التي ذكرنا على غلط العقل في الاحكام
 بصداقة عن بعدا في الحس وذلك مما يورثه انما في طرق الغلط في الاحكام التي يستغل بها في الاشهاد
 لم يظن تلك شبهة بل انما هو الحق عن البديهة اي في تصدير تلك شبهة في قوله انه لا يشهد

جبکہ علیٰ ان محسوس ما کا قان احباب عن النفس بان البدیۃ نفی احتمال الخلط فیما جزمت بہا بنفسہا
 قلنا فکذا کمال البدیۃ نفی احتمال الخلط فی بعض المحسوسات فلا بد قیاس الاثر فی ہذا فیما بیان الایسا
 فی الاغلاط الذکورۃ فالمتعمد لا طبع علی حقیقتہ احتمال نے ہذا الخاطیہ انرا اسے تشریح
 النفس من الدفۃ و زیادۃ اطمینان فی سایر المحسوسات لاثبات الاحکام احسنہ بدلیل کما مر بہ ناقہ
 المحصل حیث قال و نحن لم ثبت الدیوق بالمحسوسات بدلیل علی قول العقل بالبرہان نقیضہ ثم قال و اما
 قولہ انتفاء السبب الواجب لوجوب انتفاء احکام فلانہ لم یثبتنا صحتہ احکم ثبوت المحسوسات علی خارج
 بدلیل قان الامر علی ما ذکر کتالہ ثبت ذلک الا بشمادۃ العقل من غیر رجوعہ الی دلیل ظہر قلبنا
 من نجیب عن ہذا الاشکالات قان احتمال عدم الصحتہ فیما شاہد الاما و منہ عن بدیۃ العقل من
 غیر تا علی الایسا و صرحا و متغایا و بیان انتفاء حصول السبب عند انتفاء الایسا و غیر ذلک
 بما شئت بالنظر الدقی و ارجح دلیل ظہر لاندفع علی ذلک الناقہ و من تابعہ الوجه الرابع و ہولہ الدال
 علی غلط محسوس فی اجزائہ الباقی نظریہ محسوسہ و نیست بحسب حقیقتہ انما نرسہ الشیخ فی غایۃ البیاض
 اس انہ لیس البیاض اصلا قان اما غایۃ علما نہ مرکب من اجزاء رشفانہ لوان لہا و ہے الاجزاء و اما بیتہ
 الرشیتہ و قولہم سببہ ای سبب انما زاہ بعض مدخلۃ البیاض و الغیۃ بالاشتبہ العا یختمہ من الاجرام البیاضۃ
 اشکالہ العنصرۃ و صفوہ جد و حاکس الاضواء من سطوحہا العنصرۃ فیما لے بعض قان الضوء المنکسر
 یرى کلون البیاض الارضی ان الشمس انما اشرق علی الماء و العکس شفا عما نہ الی الجدار
 یرى الجدار کما نہ بعض ماذا اکثر الانکسار بین الاجزاء الرشیتہ جد و تخیل باسطہ سطوحہا من البیاضۃ
 فی النایہ من الخط الاول ای فی قبل بیان اسباب الخلط و قد عرفت انہ لانا نہ فیہ علی ما قررہ و انہ منہ
 ای من الشیخ نے الدلالۃ علی غلط محسوس الزجاج الدقوق و قان اما قانہ یرى البیاض و لا یباض ہناک و ہذا
 لان ظہر لاندہ لم یحدث لہ مزاج یحدث ذلک المزاج البیاض المر و لہ عند ہم قان اجزاء ہلیۃ بالکرم و صفوہ
 فی الصور البکیات لا تفاعل فیما عدم الاتساق و اتفاق الصور و البکیۃ کیفہ صمد حدوث المزاج فیہ
 مع کونہ مشروطا عند ہم بالتفاعل و اما الشیخ فیہا جزا وایتہ و ہوا یتہ نمازان تیرہ نما بینہما تفاعل و
 ظہر منہا نے الدلالۃ علی غلط محسوس موضع الشیخ من المزاج الخشن اشکان قانہ یرى البیاض و لا یباض
 ہناک قلنا اولیس قانہ الا المزاج و البیاض الخشن نے ذلک الشیخ فی ما غیرہ لوان ای لیس شئی منہا
 بلون و اما لان ظہر منہا لیس ہنا اجزاء و صفوہ تیرہ تفاعل و کما ہب عن شبہ ہذا الفرقۃ لان
 مقتضاه ای مقتضی ما ذکر تم من الشیخ العالہ علی ان حکم محسوس البیاض فی الکلیات و لانی الخجرات ان
 لا یجزم العقل حکم کے انہ لانی الخجرات و محسوس الاحساس یا مانی الکلی قلندہ تعلق محسوس و جمیع افراد
 ما مانی الخجرات فلانہ نہ یخلط فیہ و کن القول بہ بان جمہ العقل لیس تحصیل کے الکلیات و لانی الخجرات

فلهذا الاحساس بالاحساس بل لابد من ذلك من امور اخرى وجب اليك الامر في بعض الصور
 من العقل جزم وان كان تمام الخطا وبنك قديما لان لا يوثق بجزمه اي بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية والجزم
 على المحسوسات بمحصل تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه هنا مع ان بديهته يشاهد بوضوح
 واستغناء الخط عن كافي قولنا الشمس مضيئة والناجاة وكونه محملا بمرموق عطف على ان لا يوثق اسه لا عدم
 لا يوثق بجزمه وكون جزمه محملا للخط وكونه محملا بمرموقا على بجزمه اي ان لا يوثق بكون الجزم محملا للمحصل
 في بعض المحسوسات بان يضم فيه الى محسوسه اي وجب اليك الجزم بطريقا افلا تامة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محملا
 للموجود ولا لعدم لا يوثق بذلك الاحتمال للفرقة الثالثة الفاعل في البدييات فقط اي لا في الحيات فانهم
 متفوقون بها قالوا اي نصف من الحيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبدأ الفطرة جالس عن
 الارض كات كما فاذا شغل بالاحساس في الجزيئات بتعبه بمشاركات منها وبإيانات وانزعج منها صور كلية حكم
 على بعضها ببعض كالحجاب او سلبا اما بديهته عقله كافي البدييات وما دونه شئ آخر كما في سائر الفرضيات ولا فطريات
 فلو لا احساسه بالمحسوسات لم يكن شئ من المتصورات والتصديقات ولذلك قيل من قد حسا فقد علم
 متعلقا بذلك المحسوس ابتداء او بواسطة كالذكر فانه لا يوثق بحقائق الادراك ولا يحكم باختلافها في المية لم يدم
 احساسه بجزيئاتها والذين فانه لا يوثق حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بجماعتها لساكنات واعراض باليدين لزم
 من كون الاحساس شرط في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس قويا من العقل فان الاستعداد شرط
 في حصول الكمال وليس بالقوى منه فلا يلزم ان قد خاض البدييات التي هي فرع القوي في الحيات التي
 هي اصل لما ولم يزد بكون البدييات متوقفة على الحيات بشروطها انما متوقفة عنها لازمة لما كالتقدير للقياس
 حتى يلزم من القوي في لانها القوي بما او من حقيقتها حقيقة لانها واثم في ذلك اعني القوي في البدييات اشهر
 الاولى اي البدييات واخرى ما في الجزم قولنا الشئ اما ان يكون ادراكا يكون غني الترويد من النفي والاثبات
 بانها لا يجيمان ولا تضمان فانه غير يقيني اما الاول وهو كونه اصل البدييات واقا ما فلان المستدعين
 بها بالبدييات يتشككون بها بعد الترويد من النفي والاثبات وقولته اخرى تتوقف تلك التثنية عليه الاول
 من تلك التثنية المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزم والاي لم يكن اعظم فالجزم لا يخرج مبرر في الكل لانه
 جزم الكل وليس مبرر في حصول الاستكثار بالجزم الاول او المفروض ان الكل ليس ازيد منه جميع النفي والاثبات
 اثباته من تلك التثنية قولنا الاشياء المساوية في الكمية متساوية في الكمية متساوية في الكمية والا سبه وان لم يكن
 متساوية في الكمية فحقيقتها المية واحدة لساواتها لذلك الشئ وليت واحدة لا اختلاف وعدم تساويها
 فيما يتبع النفي والاثبات قيل وعلى ما بين المبدأ من شرح اكثر مباحث الحكم المتصل والتفصل وكثير
 من مباحث الزمان وكجسم البقي لكونه في الحقيقة الراجح اسه البحث عن الحكم المتصل الثالث من تلك التثنية
 قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين من غير تلك

الجسم الواحد من جنس كذا كاي كانين في آن واحد في مكانين فاجسم الاخر موجود وليس بمميز وجوده
 عن غيره فخصه على انه موجود ومردوم حاقيل الاول ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد
 في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود واحد الشئين وعدمه واحد اذ لا يمكن ان يقال ان كل ما قبل
 يعلم بالهوية حقيقة هذه القضايا الثالث وان لم يخطر بالبال تلك الحجج الدقيقة التي اوردها في كيف طوطقت
 عليها كانت نظرية غير بدئية اشار الى الجواب بقوله وبه الاستدلالات التي ذكرناها لمخوضه الاعتقالات وان
 عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها الاثر في قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن الجزء الا جزاء في
 التبع ولو كان الشئ الواحد سائداً لمختلفين كما قالوا لنفسه فانه اشار الى ما قرناه وان لم يكن بميزة لمصلحة ك
 خصصنا بالكن العبرة بالشيء لا بالعبارة وليس يلزم من توفيقنا على هذه الحجج كوننا نظرية بموازاة كون الحجج لمخوضه لا يشتم
 كسب ونظرته هي هنا شئ وهو ان هذه الاستدلالات انفي من تلك القضايا بالاشتباه والحكمة يجب ان يكون بين
 من الدعوى فلا يقدح في اهل البدييات ما ذكرناه ولذلك ساء الحكم بالاول الاول واما الثاني فانه عني في
 غيري نظريه وجوده اربعة الاول انه اي هذا التصديق الذي تولدنا الشئ اما ان يكون اولاً يكون يتوقف على تصور
 المعدوم الذي هو مفهوم تولدنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتغير فيها فانها غير
 اصل على تصور متغير قطعاً لا يتوقف التصديق للتوقف على تصور الايض فلا يكون حاصلها فضلاً عن ان يكون
 يقيناً وانما قلنا ان تصور متغير اذ كل تصور مميز فان ادراك الشئ لمردوم لا يشانه عن غيره عند الحكم
 او هو نفس تلك الاستيلاء كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه لان التمييز
 هو الذي يثبت لا التميز واليقين الذي هو مفهوم شئ في وجوده ثابت في شئ في ثبوت ذلك شئ في نفسه
 فيكون المعدوم ثابتاً في نفسه فلا يكون معدوماً بل ثابتاً موجوداً بهف اسرع مع بل لا يقال تصور المعدوم يقتضيه
 تميزه في الدين في الخارج وتميزه في الحقيقة لا يثبت هناك وانه اي المعدوم ثابت في الدين في الحقيقة
 في ذلك لان المعدوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الدين واليقين ان كان المعدوم متصوراً فذلك وان
 لم يكن متصوراً فاما حكم عليه بان غير متصور كما ذكرتم ليس دعوى تصور اوله بل تصور اصلاً لا يتبع عليه هذا الحكم
 قطعاً لا ناقصاً في جواب الاول الكلام على المعدوم مطلقاً اي في الخارج والدين معاً فان تولدنا اشئ
 اما ان يكون اولاً يكون حريه بين الوجود المطلق المتبادل الموجود الخارج في الدين والدين بالهوية يتبع
 يكون لاي المعدوم مطلقاً ثبوت لو لم يكن الوجه سوا كان في الخارج او في الدين لان الثابت بوجه
 لا لا يكون معدوم مطلقاً وتقول في الجواب الثاني الاخر ساء في الجواب الثاني ان المعدوم المطلق غير
 متصور ولا في الال لاسي تلك الحجة وانما ساء في ما ذكرتم لما ذكرنا في الحق لما رضى الحجج القواطع لا تطمان
 وهو اي تعارض القواطع المكرية من المعتقدات البديئية احد من مجمل التعارض في البدييات كما سياتي و
 قد يجب ان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل انهم المتعادل عن المبع الذي استذكره في الجواب

نقل الكلام الى الموضوعية فان مفهوم الموضوعية بالوجود بانفس السواد فلا يفيد اكل وقد اطلنا ما لم يجره
فيكون قولنا السواد موضوع بالوجود حكما لوجه الاثنين الا ان يراد بان السواد موضوع بموضوعية الوجود
وح يبعد التمسك الى الموضوعية الثانية ويلزم آله وهو با وجوب رفع الموضوعية عن الشيء ويلزم الحكم
لوحدة الاثنين فان قيل لا يمنع التسلسل في الامور الذاتية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور
الظاهريية والموضوعية من المفومات الاعتبارية الذاتية قلنا الموضوعية نسبت بين الموضوعات بلصقة فيقوم بها
لا يغيرها وهو الذي لا يستلزم الاستحالة قيام النسبة بغير التبيين واذا لم يفرق بالذهن لم يكن امراد بنينا بل خارجيا وقد
يقال معنى كونهما ذاتية انها ليست موجودة خارجية بل بوجدني بالذهن فانهما تبيين من ان حكم الالذين
بان السواد موضوع بالوجود في الخارج اما مطابق الخارج فيكون هناك موضوعية خارجية وغيره الا ان الذي
ذكرناه ولا يكون مطابقا فلا جرة بكونه حكما بل هو واجب بان حكم الالذين يجب ان يكون مطابقا لما في نفس
الامر حتى يكون صادقا لا الخارج فانه نفس منها وايضا اذا صدق ان موضوعات بكناني الخارج لم يلزم وجود موضوعية
في الخارج الفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج فانفس الموضوعية وبين ان يكون غاها وجودا اما ان
يوجد قولنا السواد ليس بوجوده وان وجودا بنفسه فنفية عن سلب الوجود عن السواد من نفس الالذين سلب
عن نفسه وغيره وهو با وجوب الاول قوله في موضوعية عنه على تصور اى يتوقف نفى الوجود عن السواد
على تصور السواد الحكم عليه بذلك انتهى وفيما تصور السواد انتهى في نفسه وتو تملأ عن في الوجود الاول من
الوجود الاول فيكون حصول الوجود للسواد شرط في نفى الوجود عنه وهو با وليس بتو السواد في الالذين حتى
يقال بان الثبوت شرط فحق الثبوت الخارجى عنه ولا محذور فيما من ان الكلام في نفى الثبوت المقابل للثبوت
الذي هو اعم من الخارجى والذهنى فلو كان السواد ثابتا في الالذين لم يصح نفى الثبوت فيه مطلقا وجا بل ثبت
السواد في الالذين شرط الحكم بان الثبوت اطلق عنه لا لا يتقابه عنه ولم يحكم على السواد ان ثابت في الالذين
انه معدوم مطلقا بل روده بدينه وبين الوجود في الحكمة فلا محذور صلا وقد توهم ان الضمائر في تصور
وتغيره وثبوته راجعة الى نفى الوجود عن السواد وتصوره بان نفى هو تصور لعدم فيلزم تغيره وثبوته وقد تبين بطلانه
وما ذكرناه هو المذكور في الفصل والوجود الثاني من ذلك الوجهين قوله وايضا فان نفى الوجود عن السواد وسلبه
عن نيته على خلافه من الوجود وسلبه في مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل بانك على امتثل دخول الالذين
عن الوجود فيتميل الحكم عليها بعدمه وقد يجب بان عدم ظهور عن الوجود ولا ينافي التردد بينه وبين عدمه فان
في لم يحصل فقد ظهر ان ليس لقولنا السواد وجودا والسواد معدوم معنى يحصل فلا يكون ايضا التردد بينهما مفهوما محصل
فانتمتع بتصديق به فضلا عن ان يكون التصديق بريئا والثاني وهو ان يكون التردد في قولنا انفسا اما
ان يكون الالذين بين ثبوته على لغو سلبه كما في قولنا اكبر اما اسودا ولا يوط ايضا لان الحكم والتبوي
منه لا يقل على وجه يكون معنا لا يجر وحدة الاثنين وذلك ما لا يتصور صحته قطعا ولا ان

المحمول اذا كان مقابرا للموضوع كما في ما نحن بصدده وجب ان يكون له من الموضوع صوت المحمول
 فقد اجمعت بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبار ما على وجه صحيح لان الموصوفية ليست حدية لا تقيض الا موصوفة
 وذكرنا في غير النظر الى الجوزي اي الاما موصوفية حدية لصدقها على المعلوم فان المقدمات لا تصح بالاولان
 وان كانت بالموصوفية ثبوتية والاولان تقع بالقيضان اعني الموصوفية والاما موصوفية اذا كانت ثبوتية
 منها ولا وجودية والا لكانت وجودية فاما موصوفية اي نفس الموصوفات والاصح ظاهرا بطلان
 دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزائيا او غير ما يعنى به اكان خارجا عنها
 قابلا بها فكلما حرم موصوفية بها هي تلك الموصوفية الثابتة بها فيقتل الكلام الى الموصوفية الثابتة فانها
 يكون وجودية قائمة بطرفها فتلك موصوفية ثالثة في الموصوفات الى الاليتابي وهو بطر اذا لم يكن
 الموصوفية حدية ولا وجودية فلا يمكن اعتبار ما من الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون ح في الجوز
 الشبكي من قولنا اشئ الملان يكون ولا يكون حتى يصح فهو لا قطعا لان الحق منه هو السلب ابا وانتم
 لا تقولون به احي تسمين الخفية في الجوز السلبى الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان الابدانية
 ليس بتقينية ان يقال الواسطة لاسماء بالمال ثمانية بينها اى بين الموجود والمعدوم كما سياتى
 بيان في الوقت الا في واذا اثبتنا قوم بلغوا في الكثرة الى حد يقوم الحق بقولهم ونفا بالاكثرون و
 ادحو ان الابدانية يشاهد بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحدا للفرق بين اشتبه عليه الابدانية وغيره
 فان الانحصار فيها ان كان بديريا فقد اشتبه على الفرق الاولى الابدانية بغيره والا فقد اشتبه على
 الاكثرين ليس بديريا بالابدانية حيث جاز الاشتباه فيه فلا تفتة به ولا تفتة شئ من الابدانية بجزان
 ان يكون المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا اشئ انا ان يكون ولا يكون ليس بتقيني فلا يكون
 غيره ايضا يقينيا هو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واضارا الى جواب الوجه الثلاثة
 فقال والجواب ان المقصود مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فإفراد به مفهومه وهو
 اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ثابت لا المعدم على انه تركيب بديدى لان اى ليس مفهوم المعدوم ان
 ثبات ثابت لا المعدم في نفس الامر والاقضية مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفا بالمعدوم
 فينا وانما ربطا وهو اى مفهوم المعدوم هو التميز لكونه متصفا به لكونه محمولا بالانفصال بينه وبين الموجود
 هو الثابت لكونه ميزا وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتبين ان يقال ان باذكرتم في
 الوجه الاول من ان اى الابدانية تيقن على تصور المعدوم انه تيقن على تصور ذات المعدوم فهو م
 ان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا
 استحالة فيه انما يستعمل ان يكون اصدق عليه مفهوم المعدوم اطلاق ثابتا بوجه وان اردتم باذكرتم في الوجه
 الثاني من ان اى الابدانية تيقن تميز المعدوم عن الموجود انه تيقن تميز ذات المعدوم المطلق حتى تميز

ان يكون ذاتا جالسا له بمنزلة وان اردتم به ان يقتضي تميزه بعدم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارته
 سلمنا انه يكون له حقيقة وعقل سلبا فذاك عدم خاص تعرض لعدم المعدوم المطلق وليس في
 ذلك كون قسم من اشياء الساطع بل في رفع حقيقة المعدوم فلا استحالة في ايضا ويكون عدم المعدوم
 المطلق من حيث انه رفع المعدوم المطلق قسما لعدم من حيث انه عدم خاص قسما منه فكل ما على كل الموجود على
 السواد او انما يصح التكاثر بطرقا فان مقدم السواد مفاد لعدم الموجود والا كما دونه اي ذواتا صدق عليه
 فلا يلزم بهما عدم الا كما في قولنا السواد السواد ولا الحكم بالحق والاشئين فهذا جواب عن الدليل الثاني في
 الاشق الاول من الوجه الثالث حتى قوله ايضا فان حكم بوجده الاشئين وترك جواب الدليل الاول في هذا
 الاشق اعني قوله فهو في نفسه عدم واما الجواب على ما سأل من ان المادية في هذا التسا ليست موجودة ولا
 معدومة فانه ليس يلزم من كون الموجود وحده واجبا للثبوتين وهذا اعني قوله فكل مقتضى صيغته بجواب
 عن الدليل الاول في الاشق الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله والموجود في جواب عن الدليل الثاني
 في هذا الاشق ايضا وحاصل ان يقال الموجود في نفسه ونحو ما من الامور الاعتبارية كالامكان والحدوث
 والقدم لا وجود لها ولا نقصانها في الخارج كما لا شغل في الاشق الاول لا وجود لها في الخارج بل شبيهة
 وليس ارتقاء للثبوتين بسبب الوجود والخارج مع انما لم يرتفعهما في الصدق لان متناقضهما انما هو
 باعتبارهما لا باعتبار الوجود في الخارج وشرودا ذاتا فيما يرد عليك من المباحث الكثيرة زيادة تحقيق بطلان
 اى ذلك التحقيق الذي زيدك الى الجواب تفصيلي فيما احيانا عنه اجالا وفيما تركنا جوابا ايضا للشبهة الثانية
 المتقدمة في البدييات فحقا انما يجوز بالعاديات التي جرت به العادة كبر معنا الاوليات التي هي البدييات
 سواء لافرق بينهما فيما يعود الى الجزم والمعية العقل مع ان العاديات لا الحكم عليها فكذلك البدييات
 فمنها اى من العاديات المعزوم بها ان هذا الشيخ الذي راينا له الان على رتبة الشؤنة لم يتولد دفعة على
 هذه الهيئة بل اقام كل يتولد منها متبسا بالتدريج فكان ولما ثم طفلا ثم ترعرع من ثم خرج الصبي
 ثم كثر ونشأ الى ان شاع بعد شباب والكونه ومنها ان اولى البيت لم يتقلب بعد خروجه عنه انما سقط
 محققين في العلوم الاكثية والهندية ولا احجاره اى ولم يتقلب اجمالا لبيت جوارق في ذلك الا بالبحر الذي
 راينا ومن قبل دونا وعسلا وان ليس تحت اجمالي الان يا قوت من المن من منها ان لم يجب من خطايي بما
 يطالبني فاجب لمحاوالت به عالم بايطا بقه الجواب فادري انقص ثم اذا ما قلنا في هذه القضية يا التي ذكرنا لم
 نجد ما يلزم بهما وكان الاحتمال اى احتمال الخطأ كما في الكل اى كل هذه القضية باقانا في
 العقلاء اعني المحققين ولا يستلزم والكل اى كل الاشياء ومنهم الى القادر الختار فاعلموا وجب اى ثبت
 واوجب اختياره شيئا من ذلك اى ما ذكر من الشيخ التولد دفعة ونظائره من الامور المستتعدة لمثل
 لم يخرجها جارية فلا مكان فان هذه الامور المستتعدة جدا كقوت في حد ذاتها فكلها وعدم القدر كالحجج الممكنات

مستقره كانت او مستقبلة واما عندنا فكلما نظرنا في هذه الاشياء عندنا في الاوضاع العقلية المتكاملة المتكاملة
من حركة متناهية حدث شكل اى وضع غريب فكلما لم يقع فافضل من الزمان مثلا ووقع لكنه لا يتكرر ذلك
بتعاقب الامثال الا في الوقت من اثنين كثيرة جدا بحيث لا يقع في هذا العالم فافضل من ذلك الشكل المتكرر في كل
الامر الجيب وايضا ان حصل هذه القضية من القضايا بالانقلاب ان الحكم قابل بوقوع ما هو خارج فيها حتى تبدل
صورة الملك فانما الجزم بان اى هذا ليس جبريل وكذا لذي باقية اى ترا ليست جبريل واما تمهيد اهل المسكن
بجوزونه اى بجودون ما ذكر من كون اى اول الذباية جبريل او غير ذلك ان يظهر جبريل تارة سنة صورة
وحيدة العكس و كان لما جرى دوى الذباب والحباب ان الاسكان اسكن نقاض باجرامنا
به من العاديات الا في الجزم بالوقوع اسه بوقوع تلك الامور العادية جز ما يطابق الواقع ثانيا
يزول بالتشكيك اصلا كما في بعض المحسوسات فانما الجزم بان هذا الجسم شافل لهذا في هذا الآن
جزا لا يتطرق اليه شبهة مع ان يقضيه ممكن في ذاته فقط ان الجزم في العاديات واقع في موقعه وليس فيها
احتمال التقيض القاطع في الجزم واما احتمال التقيض بمعنى اسكاننا لثاني فليس بقاطع فيها كما في المحسوسات
التيقينية وقد مر ذلك في تعريف اعلم شبهة اذا نشكرك البدييات فقط ان يقال للاخرية والعاديات تأثير في
الاعتقادات فتوى القلب بحسب المصلحة حسن الايام ولا يستتبع بل ربما يتغيره وضعيف القلب يستلجم
جدول ذلك يرى بعضهم لا يجوزون فرج الحوادث لا اشتغال باكلها ومن درس فديا من المذاهب
حتا كان ارباطا واعتاد به من الزمان ونشأ عليه فانيكروا معتادة من غير ان يلوح له ما يظهر حقيقة
الجزم صحة فان كان باطلا وطلان ما يقال فدون كان حقا فاجاز ان يكون الجزم من بديهة العقل في
الكل اى كل ما كنت به بجزء او عادة فحينئذ جميع الافراد الانسان المتقين في البدييات فلا يكون يقينية
كالقضايا الصادقة من الامرية والعاديات المستحصلة لا يقال من نفس القضايا غالية عن جميع الاخبار
والعادات ومع ذلك نجد من انفس الجزم بهذه الامور البديية فالحكم فيها مرجح العقل بلا تأثير من مزاج
او عادة لا نقول لانها مكان فرض الكل من جميع الاخبار والعاديات اذ قد لا يتغير بعض من البياقة
المزاجية والعادية وكيف نفرض الكل من ذلك بعض مع عدم الشعور به ولكن سلم اسكان فرض الكل
من الجميع فلا يلزم من فرض الكل ان يكون في نفس الامر الا يرى ان الخيال لا يزول عن بجليه وفسر من
ظهوره عند لعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا يزول بتجديف النفس عن عادة العمر فضلا عن مجرد
فرض لزوالها وعلو معنا والحباب انه اى ما ذكرتم من تأثير الامرية والعاديات في الاعتقادات حصول
الجزم بسبب ذلك في القضايا المبدل على جواز كون الكل اى جميع القضايا البديية كذلك اسه حاصله
بتأثير المزاج والعادة فان الجزم يكون الكل اعظم اى ازيد من الجزم ليس ما لا اخرية او العاديات
فيه دخل قطعا الشبهة اللاحقة الفرق المتكررة الاحكام البديية فقط قولهم مرادنا لعلوم العقلية دلت على

والاحكام معاودة معاودة كذا ان لم يتجدد وان لم يداو كما ان من دما بجمان نقضت حكمته حسن ان
 وليت يحسن من سبلات بدرج العقل فاما معاودة قطعها وقد قيل ان كان بدريه او موم حكمه بان يخرج نقضه بغير
 العقل والحق بغيره بطلان فلو لم يرد الجرم بها ابديه سيئات وبصحتها على هذا الدليل الدال الذي يظهر
 كذب بدريه او موم او بدريه لا بد من العقل منها مجرد وراي يلزم الدوران هذا الدليل يتوقف على صحة بدريه سيئات
 التي يستعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزء البديهة فخصه على انما ليست جازمه بان يخرج نقضه منها
 او بجزء من باقية كذا ان لم يرد الجرم بها ابديه سيئات وبصحتها على هذا الدليل يتوقف على صحة بدريه سيئات
 التي يستعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزء البديهة فخصه على انما ليست جازمه بان يخرج نقضه منها
 بدريه او موم او بدريه لا بد من العقل منها مجرد وراي يلزم الدوران هذا الدليل يتوقف على صحة بدريه سيئات
 التي يستعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزء البديهة فخصه على انما ليست جازمه بان يخرج نقضه منها
 وذلك لا يتوقف بل غاية عدم الوجود ان من انفسه ليس له وانه لا يدل على عدم الوجود لانه قطعية و
 قد اوجب من البديهة ليست كذا ان المقدمات المذكورة فيها ليست حسنة فهي با德里ه سيئات او نظرات حسنة
 او بدريه سيئات فلو كانت قاعدة في البديهة سيئات وكانت قاعدة في نفسها ورد بالعلم بقصد البديهة لا بد من اشتراط
 البديهة باليقين بل قصدنا ان العقل انفسها وكيف كان الحال فمقصودنا حاصل ثم انهم في المنكرين
 البديهة فقط بعد تقدير البديهة كذا ان المقدمات المذكورة فيها ليست حسنة فهي با德里ه سيئات او نظرات حسنة
 لا يعنون الشواجب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها عن هذه الاشبه وانما اسه الجواب
 عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فاما في البديهة سيئات فمردية لوقتها على ذلك النظر الدقيق وهو حاس
 عدم بقائها ضرورية موقفا بها لاجل الضرورة فهو المراد من ايراد ذلك البديهة باقير فيلزم الدوران وتوقف
 النظرات على البديهة سيئات المتوقف على النظرات هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان ببدريه
 بدريه توقف اشبه اعني البديهة على انفسه وان لم ينجبه عنها اي على الاشبهية وتوقف الجرم البديهة سيئات
 من ذلك بالاشتغال بالجواب عنها لان الاوليات مستقيمة على ان يدب عنها وليس بطرق الدنيا شك
 فيها بل انما البديهة التي تعلم منها فاسفة قطعها فان لم يتعين عندنا وجه فسادها او فتنقل بالجواب لا فسادها
 البديهة لا حكاية العقل في جزئه لم يرد البديهة سيئات التي ذلك الجواب لانه جازم بها قطع النظر عن الضرورة
 لا بد من الشكول على الحكاية والبديهة سيئات جميعا وهم السوسلانية فالواو دليل الفرقين عليها اسه الحكاية
 والبديهة سيئات والنظر فرجه لا يحصل على طمان اصله انفسه فيها ولا طريق الى العلم غير مما في غير الضرورة
 والنظر في سلمه اي العقل السوسلانية لا بد من تقابلها على ان يكون بالنسبة فاحتمل في النظر كذا ان لم يرد البديهة سيئات
 البديهة سيئات على سلمه حاكم فلو لم يرد البديهة سيئات البديهة سيئات البديهة سيئات البديهة سيئات
 هناك شيء سوى الضرورة والنظر وقد بطلنا فوجب ان توقف في الكل فاذا قيل انهم بعد قطعهم شبهة
 بدريه سيئات والبديهة سيئات والنظر جميعا وبوجوب ان توقف فتنقلها على سلمه حاكم فلو لم يرد
 البديهة سيئات والنظر فرجه لا يحصل على طمان اصله انفسه فيها ولا طريق الى العلم غير مما في غير الضرورة

ونميزه بالانزوي الحكيمة فانظر في الذي يطلب بطريق من المصنف من ان يصل اليه انظر اذا هو اول رتبة
 شموله في انظر جملة بدل في ذلك الطلب قال لا بد من ان يذكره جزء من التعريف بل قال انظر في انظر
 بيان اننا لا نأخذ في انظر ما بعده هو واحد لما فيه محل لا يخفى لان بيان الترادف والتكاد والحد في مقام
 التميز بعبارة ظاهرة في خلافة بعيدا وانما كانت ظاهرة في خلافا بين الترادف لان التميز بينهما ان
 التفكير من اجزاء واحد والحد والحد بيان ترادفها قبل النظر والتفكر فاما الحد الذي ذكره القاصي تعريفه بل
 الجمع اقسام من الصحيح والفاصل والقطع والقطع والوصول في التصدير والحد في سفره والحد والحد
 الى التصديق على اختلاف اقسامه والى انظر تعريفات بحسب الطلب بحسب رتبة على انظر التماسك الجوزل
 بالعلميات السابقة على ذلك الجوزل وبهم باب التعاليم القائلون بالسطوع والتعليل للحوادث بالعلوميات قالوا
 انظر ترتيب امور معلومة او منظومة لتبادي الى اخره والحد انما هو ان يحد بها من غير ما جازع من خروج التعريف
 الفصل والخاصة وحدها في تعريف الجوزل انظر في الفصل وحدها وبخاصة وحدها قال فان هذا
 التعريف من اقسام النظر من خروج من حده وكونه ان يكون التعريف الفصل وحدها وبخاصة وحدها
 في رتبة اقسامها فقالوا ان سبيل الاستيفاء لعل لان هذا انما هو بطلان النظر بحسب رتبة من
 جميع افراد الساتر والخاصة على استقامتها او كثر وقد جيب ايضا بالاجابة مع الفصل والخاصة من قرينة
 تخيلية مخصوصة لانها بحسب مذهب العلم من الحد وذلك بتصديره لا يقال منها اليه الا مع انزوي يكون منها ترتيب
 وايضا بانها تعلقان بمعنى المشتق ونحو المشتق منه فتاك ترتيب قلها وكلها ملحق ودوالا اول ذلك اعتبار
 ان قرينة مع الفصل يخرج من كون هذا لان يجوز انما انقص بالتركيب من الدال والخالج والاما الثاني فلهذا
 انحصار التعريف بالحد في مشتقات ونحو ان التعريف بالحد في المفردة جارية معلقة فيكون هناك حركة وحد
 من الدال في المبدأ الذي هو معنى بسيط يستلزم الاتصال الى المطلق من غير جارية في قرينة الدال في ضبط بعضا
 من التعريف بالحد في المركبة ولم يكن انظر للصناعة والاختيار في رتبة من كل علم يقتضيه اليه وخصوصا انظر ما هو المعبر عنه
 بهذا تحقيق اقل من ان سبيلنا ونخرج من مذهب الاشكال في تعريف النظر الى انه يحصل احوال وترتيب امور في رتبة
 اولى الى ان يذكر تعريفه مطلق النظر بل جميع اقسامه لا يصح منه فظنوا ولا وجب بعيد الفطن المذكور في الجوزل
 بالعلمية يخرج من انظر اقسامه بحسب اودته ووجوبه ان يوضع في الحد مكان قوله ساوي وكونه بحيث
 يوزن في يخرج من انظر اقسامه بحسب معورته واذ كان هذا التعريف مطلق النظر فقامه قد لا يكون معلومة
 ولا منظومة بل هو بل مجرد مركب لا يكون التعريف جاسدا لا يمكن ان يحل العلم على المعنى الا انما في رتبة
 ان يكون قوله منظومة مستدركا لفرقة يقال كما ان المطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على المقابل
 اليقين من التعريفات فيعلم ان العلم هنا على ما يتناول التعريف والتعريف في الحقيقة كما مر وانظر على انما
 سألنا تعريفات وقول نحن في تعريف انظر على انه يجمع حيث يتناول جميع اقسامه في التصورات

[illegible]

وفقا لكونه هذا التقييد ظاهر ومفيد لما يعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية وهو مما يتيقن به وقد قلنا ان الاظهار
 الصريح في التصورات ليست واقعة في التقديرات فلا يخرج في هذا الوجه الكلية قلت لا بأس بذلك فان
 المقصد الاساسي هو الاظهار التقديري لان حاله في الافادة مما علم يقينا ودون نهاية القول ان من علم
 حقيقة النظر الذي مدعى انه انقضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فاننا نثبت بالنظر انفسنا مجموع علوم
 ارتقا الاول اعلم بالمقدّمات المرتبة الثانية في العلم الجسم ترتيبا الثاني اعلم بلزوم العلم عن تلك المقدّمات العلوية
 صحتها وصحة ترتيبها الثالث اعلم بان ما علم لزومها عن تلك المقدّمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم
 بغيره عقل ان حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المظهر وحصول كلامه حلال
 ان من تصور الظرف من حيث انه مجموع مادة وصورة ولا خلاف في حال الملازمة منه بالقياس الى جزمه بان كل نظر
 صحيح يستلزم العلم بما يربطه بالاحتياج فيه لا الى النقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم يقال
 المستلزم لكون النظر مفيد العلم بما اى كون النظر الصحيح مفيد العلم ان كان معلوما كان ضروريا مستلزما
 الاحتياج عليه ونظرا عما جازاه وما بالاطلاق اما الاول لم يبي كونه ضروريا فقلان النظر ضروري للاحتياج فيه
 الاظهار اصطلاحيا خصوصا اذا كان بالضرورة او لا بد اي كون النظر الصحيح مفيد العلم مختلف فيه من استظهار
 ولا ما يجزئنا في عين الحكم بان النظر الصحيح مفيد العلم بين قولنا الواحد نصف الاثنين فلو تأخر دورا اي
 معلوما بالبدئية ونحوه مما ياتي اى كون النظر مفيد العلم دون ذلك القول في القوة ولا يتصور ذلك اى كونه
 دونه في القوة الا باحتمال انقضاء ولو بالبدئية وجوازها واحتمال التقييد متى بداهة قطعها فلا يكون بدئيا واما
 الثاني لم يبي كونه نظرا فلا نشأيات النظر بالنظر احتياج على تقدير كونه نظرا الى النظر مفيد العلم بل لزوم ثباته
 بنفسه وان تناقض الاستلزام كونه شئ معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه المسئلة لا يراد على
 احتياج العلم كونه النظر مفيد العلم الا على افتراض صدقها لو ازان يكون صدق العلم في انفسه احتياج العلم
 بدلتنا المدعى عندنا هو ان هذه التقديرات صادقة معلومة الصدق فقلان المقدم بها يترب على العلم بعد ذلك
 والمنكر مدعى الحكاية معلومة صادقة ذلك ما بان افتراض صدقها او بالافتراض العلم في افتراضه وانما المقدم
 الامام الرازي انه ضروري كما حققناه كلامه في النهاية فلو كان ضروريا لم يكن مختلفا فقلان العلم في ذلك مختلف فيه
 مع كونه ضروريا فلو لم يخلل وكيف يقال لا يجوز اختلافه في ذلك كما قد فهم من العقلاء البديهييات راسخا عارفا
 وذلك الاختلاف الواقع منهم هنا انما يكون كقوله في تصور الطرفين في هذا الحكم المدعى في غيره في جزمه بها
 عن الواضحات والواحق تحصلا في العلم من على الوجه الذي هو مناط الحكم فلا يجوز وجوبها كما هو صحيحها انكروا
 الحكم فيها وذلك لا يقع في كونه بدئيا كما في جواب البشارة الى الله لشكرى البديهييات بالكلية فلو لم يتفاوتت
 بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين كونه لو في منه في القوة انما هو لا احتمال التقييد ولو بالبدئية وجه
 قلنا لم يبي ذلك احتجا واما بالاعتدال والاستدلال ناس بذلك القول وردوه على العلم من كثير محكمات

سنة

ان
باطلان

ما نحن فيه أو التفاوت في مجرد الطرفين ولا شك من التفاوت الناشئ من ذين لا يفرج في البسطة جهة قال
 ستم امام الحرمين انه نظري ولا يتناقض في اثبات النظر بالنظر وانك عليه الامام الرازي في النهاية فقال
 اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم قبل نفسه لم يكن اثباته بغير ذلك يستلزم ان يعلم من مالا يعلم ولا يصدق من حيث هو
 ببيان لا يكون حاصله افعال اطلب من حيث انه آلة لطلب بيان يكون حاصله في تلك الحالة وبنظرنا في
 فيبطل ما هو موجود من ان الشيء بغيره تناقض لا جمع لغيره اثباته من اجل ان اثبات الشيء بغيره لا يتناقض
 فظهر ان اثبات كل انظر بالنظر يشمل على تناقض من جهة ان الشيء كل انظر بالنظر تناقض من جهة ان كل انظر
 العذرة كما خصنا بما وجدنا في الامام الحرمين فاننا في كون اثبات انظر بالنظر اثباتا بنفسه لا انه ليس ذلك من
 كونه تناقضا حتى يتبين ذلك لا يحارده حقيقة اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات انظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه
 او به العبارة فان ثبتت القضية الكلية القابلة كل نظري صحيح في القطعيات لا يصدق ما ياتي في العلم فانه يصدق وهو العلم القاطن
 النظر الصحيح في غير العلم على اختلاف التفريرين بشفقة اي شفقة شخصه حكم قبا على جزئي معين من افراد النظر
 فنقول النتيجة في كل نظري قياس صحيح قطعا واما صورة لازمة او ما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو ممكن
 فهو حق قطعا فان النتيجة في كل قياس صحيح قطعا وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة لغير
 العلم اما الصغرى فاذا سلمنا للعلم بمعنى المادة والصورة الا قطع بمتقنة المقدمات وحقيقة استقلالها المتبعة
 اما الكبرى فبما ثبتت لا يشبهة فيما قد يقال بعبارة اخرى بل كل نظري صحيح في القطعيات لا يصدق منات للعلم
 مشتمل على ما يقتضيه العلم مع انتفاء اللان وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء اللان يقتضيه العلم يستلزم
 الصغرى فلا ان النظر الصحيح ما ينطوي على جته الدلالة على العلل والعلل بالحقبة الموجبة للانتقال الى المقدمات
 مع ارتفاع اللان واما الكبرى فلا مشقة في خلاف الشيء من الشخص مع ارتفاع اللان وبالحيلة فهنا قضيان
 برميان اذا نظرنا فيما افاد لنا العلم بان كل نظري صحيح يقتضيه العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر يقتضيه العلم
 في ما بين المقدمتين يقتضيه العلم برمي لا يحتاج منه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من
 غير ان يعلم من من افراد النظر او لا فلا يلزم من الاوقوف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية قد
 يكون القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون
 الكلية ولا يلزم بل يكون نظري غير ذلك جائز للاختلاف في عنوان في الشخصية والكلية والكلية غير ذلك
 الضرورية والضرورية فان الحكم باليد برمي ضرورة تصور الطرفين بضرورة وتصور الشيء يكون نظرا لما في
 القضية الكلية والعلامة غير متصورة باقتداره المتصورة كما في القضية الشخصية فما زان يكون متصورة من
 حيث ذات المتصورة مع تصور الحكم به كافي في الحكم بينهما فيكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصور
 حيث ذاته فردا بل هو كذلك فلا يكون الكلية ولا الامة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية لا سيما
 فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلما فاذ اثبتت الكلية حكم جزئي معين فثبت

حكم ذلك البرزخي فقلت حكم من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكليات فالاول
ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فقام دور اصلا واعلم ان ذكر العلماء في تحقيق الجواب مستطرد لان اردوم
اثبات الشيء بنفي انما يلزم الى اثبات الكليات بالنظر في ذاتها بالتمسك بالنظر فلازم الظاهر هو قلته ولذلك
قال في المحصل الحكم بان النظر في نفسه العلم نظري بانه غير لازم مجاز الانتهاز الى النظر بخصوص يكون الحكم
يكونه مفيداً ليس بالقول ان الشيء في القياس الضروري الاستلزام والقدرات ابته بالمدح وسطاً فقلت لا
الما هو حق فيكون حقاً وقد قررنا ذلك هذا النظر على وجه مفيد الحقيقة الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلية
بحكم خبري معين الاستلزام اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الا ترى فكن على بصيرة ثم عرض بهذه الشبهة
مقتضى قولكم لا شيء من النظر مفيد للعلم ان كان ضرورياً لم يتخلل فيه اكثر العقلاء وهذه الاشياء اذ لا يتصور انكارها
العقلاء كما يرى في خلاف انكار العلم اياه فانه جاز كما هو ان كان نظرياً لازم اثباته بنظر مخصوص بقدر العلم
به وانما حصل صحيح لان المدعى ساقط كلياته قد اثبتت بوجوبية مناقضة اياها وبذلك المعارضة انما هو ادعاء
انضم اليقين بهذه السالفة الكلية اذ يلزم من التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التأكيد في
الاشتباه كون النظر مفيد للعلم قل ان هذا النظر خاص بفيد العلم بعدم الاقادة فلا ثبتت نظرية مفيد للعلم
فلا تناقض والشكولون طرافتاً في كلامه مشقة بان تقدم شبهة للمسكرين بل سرهم وباسم من اشبهت خصوصية
بقوم دون قوم والاعجاب ان اشبهت اكل شبهة واحدة فيما بينهم فيمتصرون ان ما بين شبهة المسكرين بالكلية عن
السفينة الا يرى الى قولهم فقلت لا شيء من النظر مفيد الى ان هذا شبهة في قوة اولي شبهة لتسوية اسم
فان كون النظر مفيد للعلم وكون الاعتقاد احوال عقبة علماً هو ادعاء واحد من المشبهين على ان العلم
بما ليس ضرورياً ولا نظرياً فكن لما كان الجواب عن اردوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في شبهة المساكين
على تحقيق وتحقيق افراداً من شبهة الاخرى الطائفة الاولى من انكار فائدة العلم مطلقاً اي زعم انه لا يفيد شيئاً
لاني الاشياء ولا في غير ادعائهم اسفينة لتسوية الى سونات وهم قوم من جملة الاوثان فاعلمون بالتناقض و
بانه لا طريق الى العلم سوى الحسن ولم شبهة الاشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد احوال حصل بعد النظر على وجه ان
كان ضرورياً لم يلزم خطاه ولا شذوذاً في الخطا في الضروريات التي بها اذ قد يلزم للنظر بعد مدة بطلان ما عرفت
وانه لم يكن محسناً وحقاً لذلك قيل المذهب ودلائلها ما من انتقد بنظر خصوصية ما عرفت بطلان ما عرفت
وانت لم تل ان هذا منقوض بما تكلم به الحسن فانهما ضرورية عندهم ومقبولة وقوع الغلط فيها وان كان نظرياً
احتج الى ان النظر انما هو استفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلاً العلم حادث ولما قولك هذا
الاعتقاد علم حق فهو حقيقة اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظرية مفيد او قل ان العلم الى الاعتقاد
الاصلي من النظر الاخر وتقول العلم يكونه علماً وحقاً نظرياً ايضاً فلا بد من نظرية ثالث مفيدة وهكذا الى ما لا نهاية
العلم فقلت اللازم من هذه الاشبهة ان لا يحصل لنا الا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد احوال حصل بعد

النظر علم وحقي ولا يلزم من زمانه الا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه على حقا قلت عرفت اما ان لم يكن كذلك
 الاعتقاد علما وحقا وان لم يكن كذلك معلوم لنا فيكم للنفس المعلومة قلنا نعم ان ضروري ان كان حصوله
 النظر وقد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقبيه كالمعلم بان لنا لذة من جنس تلك النظر والمادونغا او فجا
 فذلك قد يعلم لنا نظرا بطلان ما اعتقده بنظره وان لم يكن على حقا قلنا النظر الذي ينظر خطاوه اخطاوه الاعتقاد
 على اصل منه الا يكون نظرا صحيحا وانما وقع في اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد على اصل عبده علما وحقا لا
 مطلقا نظرا صحيحا كان فاسدا لو كان ان يبايضا باختياره كونه نظرا باطلا لاجاز اننا الى نظري جزئي في جنس تلك
 الموجبة او السالبة ويكون يعلم بان الاعتقاد على اصل عقبيه على يد ريبا كما ومن اختياره نظري وقال لانه
 به لان المقدمات العقلية التي ترتب تطبيقها كالمقيدة الاعتقاد بالنظر في مقيد الغير العلم يكون ذلك الاعتقاد
 على حقا فلا حاجة الى النظر فقد اشتهر على الضروري على اصل عقبيه النظر بالنظر في شبهة الثانية المقدسات
 التي يتبعها في الذين من مسائلنا التي توجبها الى حكم مقدره اشغ من ان تلك الحجة التي توجبها الى حكم آخرها الوجودان روح
 لم يتحقق نظرا في العلم اذ المقدمه الواحدة الخارج اتفاقا وهذه مقصده باقاة النظر للنظر اذ كانت متفقا عليه
 سخانات شبهة الاولى والسابعة فان النظر الضروري قد ينظر خطاوه ويجوز اختلاف الاعتقاد فيه وتفاوته
 بالنسبة الى فطن اخر قلنا ان المخرج مقدره من ان الذين بل قد يتبعها وان ذلك كطري الشرطية فانما هي
 يجب اجتماعها في الذين ولو لا اجتماعها في لا تنسج الحكم فيها بالسلام اي للزوم في المتصلات والعناد في
 المتصلات ونفس من فرق بان طري الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقتضى النظر
 ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احديةما لا يلزم الحكم في الاخرى وقد علم احباب من الشبهة انه لا يجب الاحتجاج
 الى اجتماع المقدمتين مقابل كيفية حصول احديةما عقبيه الاخرى لا يحصل اذ ذلك تحقق النظر فيها اعني الحكم
 المعبود حصول التتبع والتوجه الى مقدره العلم بما يلزم هو التوجه اليها هو النظر فيها ولا حظ في حصوله الا لا
 من عدم اجتماع الطرفين اي التوجهين الى المقدمتين ولا حظ في المقدمتين عدم اجتماع الطرفين بالمقدمات
 والاصل ان الثقات الغيب الى المقدمتين معا فبما المقدمتين واما حضورها عند النفس بان لا حظ
 احديةما مقصودا وتوجب المقصود الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فتحقق ان معاوان لم يكونا على مخطئين مقصودا
 كطري الشرطية فليس محتاجا وحضورها على في الوجود هو الخارج اليه في النتائج وتوقع هذا الجواب انك اذا
 صدقت انظر الى زبد عده ثم صدقت انك الى عده والقائم عنده ففي حال تحديقك الى عده كان عده عده
 مقصودا وزبد عده عده كذا كذا الا خطيت به صدقت مقصودا مقصودا انتقلت منها سرقا الى الاخطاء مقصودا
 اخرى كذا كذا كانت الثانية ملحوظة مقصودا الاولى بتعاقد التوجه الى العلمان وان لم يتبع التوجه الى شبهة
 الثانية النظر لو فاد اعلم وعلم ان ذلك المعاد علم مع العلم بدم بعد من المقدم او معطى مع المعطى
 ظهوره انما يحصل التوقف لان الحكم متعاضدا لاجب فخطاوه يقتضي احديةما وان آخر

بشری من الاقوال المختلفة المتنازعة التي ذكرت فيها ملك الموتية كاستحقاقها على تلك الاقوال في سبيلها
 النفس فلو كان بانظر العلم تلك الموتية حصة متساوية لكانت متساوية في الاقوال لا متساوية في الاقوال
 اليه كدلك اي بحيث لا ينفذ بانظر علمي فانك تباين بعدد اعادة النظر في علمي من قبل التفتت بالادنى على
 العلم بالاسان القيس الشك في كبرى عقلنا من ان يكون في علمنا من ان يكون في علمنا من ان يكون في علمنا
 على العسري على علمنا من ان يكون في علمنا من ان يكون في علمنا من ان يكون في علمنا من ان يكون في علمنا
 معلومة بغير بعض تلك الاقوال وفساد باقية فلم يشع لما ذكرتم من بانك انظر الصبي لا ينفذ علمي بل ثبت ان في
 انظر الصبي عن غيره بشكل جدا فيكون ذلك في التواتر في الشكل ولا تفرق في العلم بالاشياء المتساوية قايلا
 انفسه لا ينفذ العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 العلم ولابد من ان العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 علمنا بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 معرفة الامور لا الية ولا حاج الى العلم واجيب عن هذا الوجه بان قد يخارك العقل قوله في العلم بغير العلم بان يصح
 العلم بمقدار العلم بان عقل متساوية فيكون العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 لو لم يكن العقل في معرفة العلم لا يتحقق العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 عند المتساوية فيعلم كمال عقيدة مستقلة في معرفة دون عقل غيره او يتبين الى موسى اي العلم بغير العلم
 الى العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 فان من علم المقدارات الصغرى المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية
 المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية
 المقدارات على تلك الصورة مثلا يحصل العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 انما يصير جهة علمنا من انظر لانظر العلم في معرفة العلم في انما من علمنا بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 وبعدها في العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 كذا خورن في العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 والصحيح ان كبرية العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 الذي ذكرناه وظهر ان العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 الكافة بانظر في معرفة العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 قدرت ولا تظهر على ان العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 والاول ان كبرية العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم بغير العلم
 كدلك بل كانت العقول المتنازعة فيما تفقد على حقيقة واحدة فان ذلك الخلق المتنازعة لكونه من

الاختلاف الصادرة عنهم فاسد فترتب عليها عقابا بالطلوع ذلك فلا يفيكم ولا يفيكم بالعلم عندنا انما هو انظر
 الصحيح لا الفاسد ثم دل الاختلاف المذكور على صورية التميز بين صحيح النظر فاسد وهو مسلم الثاني يرى الناس
 حقاً حين اني اسلم في العلوم الحقيقية التي لا يتغير فيها باو في ظن كالمفرد والصدق والعرض لا يفتن فيها عن العلم
 فكيف لا يتجوز اليقين في العلم بغيره التي هي البعد للعلوم عن الحق والطبع مع ان العلم فيها اليقين قلنا
 الاصلح الى العلم بغير العرسي غير حصول المعرفة بغيره مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بسبب الاختلاف فاما
 السلب والافيد كما علم المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالنظر فيه والمذهب الذي يقيد
 بهما ثمة لتبين على اصول مختلفة الاول نذهب الى الحسن الاشعري انما هي حصول العلم عقبة للنظر بالافادة
 وانما وجب الى ذلك بناء على ان جميع الحقائق مستندة عنه الى الله سبحانه وتعالى ابتداء اولى بلا واسطة وعلى انه
 تعالى قادر مختار فلا يجب منه صدور شيء منها ولا يجب عليه الاغناء ولا علاقة بوجوب الحوادث لصحابة الا بالبرهان
 بخلق الله بعضه عقيب بعض كالأخرق عقيب مائة لاندو الذي بعد شرب الملعقة للمائة والشرع فعل
 في وجوده لاخرق والراي بل الكل واقعة بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجب له ما يشاء من الاخرق وان
 يوجد الاخرق بدون المائة وكذا الحال في سائر الافعال فلو انكر صدور فعل منه كان دليماً او انكره ايقال له
 فعله باجزاء العادة وانما لم تجزواو انكره فليعلمه خالق العادة دوناً ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث
 محتاج الى المشورة والامور لا الله تعالى فهو علم الصادرة عنه بلا وجوب منه ولا عليه ولا يوجب ولا يكتفي به فيكون ما
 الثاني فبغير المعرفة اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك نعم لما اشتهر البعض بالحوادث فغير العلم تعالى
 قالوا افضل الصادرة عنه اياها مباشرة او بالتوليد معنى بالتوليد من كسب ان يوجب فعل الفاعل فاعلم ان
 الحركة باليد والمفتاح فان حركة اليد يوجب بها حركة المفتاح فكذلكها صلاتان على الاذن بالباشرة وانما
 بالتوليد والنظر فعل للبعد وقع مباشرة اي لا توسط فعل آخر من توليد فعل آخر هو العلم بالنظر عنه وطرقه
 على المقترن بالباشرة في المحال قاعدة التوليد واعلم ان ذكر النظر لا اول العلم عند جميع القائلين لا اصحاب الجبر
 والنظر بالمشرك الراسم حيث قالوا بالنظر الصادر لا اول العلم فافهم ان يكون النظر البتة كذلك فيكون غير مباشر
 في استلزام العلم بالنظر فيه وجوب اى التوجه باننا قلنا بعدم توليد العلم فافهم ان يكون العلم بالنظر فيه
 عدم مقدرة التوجه فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيارنا فيكون من اخلاصه لا يمكن ان يكون العلم بالنظر فيه
 وكان ذلك العلم ايضا من اخلاصه ولا يلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعاداة النظرية فافهم تكليف الغير وشيخ
 فان صح ما ذكرنا من عدم مقدرة التوجه بطريق القياس يقتضي الذي ذكرتموه لان العلم غير مستند الى الاي وان
 ثم يصح ما ذكرنا من عدم مقدرة التوجه بغير العلم الذي هو عدم التوليد والقرن بالتوليد اي في منكره فانما بالعلم صحيح
 بل ان التوجه السام للذين بلا قصد من العبد لا اول العلم التوجه لان ذلك انما يكون من فعل العبد
 والذي يقتضيه العلم بغيره واقعية فلو كان ذلك العلم حاصل للمعجب بغير ما هو من فعله اى حصل في

الثانية مقابلية بان محليته غير العارضة اما لكونه غافلا منقوذا وشرا للكلية فله تصور ولا يعلم ولا تصديق
 الى من ان الغافل من الاثيم المخطأ اوله قبل ذلك مكلف لاسن الاصل انه مكلف الشاكت مسكنا اسكان
 وجوب المصلحة شرعا لكن لا تم وتوقعه فكم اجتمعت المكلفات على ذلك قلنا لا يمكن الا اجماع منهم على وجوب إعادة كل
 اى كالا اجماع منهم على اكل الطعام واحد على كل واحد في ان واحد قلنا يجوز الا اجماع على ما يوجد به امر خارج
 لهم عليه كوجوب المصلحة مثلا ثم بين اجماع بقوله من توفيق الله تعالى الى الفقهاء الشافعية ومعرفة احكامها وقسام
 الدليل على ما على ذلك المجموع عليه وانما ذكرهم من الاجماع على طعام واحد في كل واحد لا جامع لهم عليه بل شمولهم
 وجميعهم وحالاتهم متوافقة واعتدلت على عدم الاتفاق في ذلك الا اجماع ان قبيلتي في نفسه امتنع نقلا الىنا فلا يصح ان
 يتسكك به وانما امتنع نقلا لاثبات التمسك في مشارق الارض متباينين فلا يعرفون باجماعهم فكيف يعرفون
 اقوالهم وجوزها واحد منهم بالجموع لا ولو توعد في بلاد الكفار سير او جاز كذبته قول ان الحكم عندي كذا انما
 على احترازه عن التي لا ينفصل الى المفسدة ولا شك ان العبرة بمتقاه لا بغيره وقول نقوه به وجوز رجوعه
 فحق برائته اجتهاد قبل فتوى الاخرين في الحار وكسر ياد الله نقل الا اجماع بطريق التواتر يتبع عادة ويطريق الا
 لا ينفصل في القطعيات قلنا ما ذكرتم نفوض بما علم للاجماع عليه بطريق التواتر يتبع عادة ويطريق الا كان لا ينفصل
 من وجوب المصلحة الخمس وصوم رمضان وغيره وتقدم الدليل القاطع على ان السان ان سلم نقلا لم يسلم
 مسكنا اسكان نقلا فليس بجواز الخطأ على كل اى كل واحد من التمسك في تلك الاجزاء والى اكل من حيث
 هو كل فلا يكون قولهم جهة قطعية ولان انضمام الخطأ الصادر من اجماعهم على انقاده الى الخطأ الصادر من اجماعهم
 ويكفي الى ان يسلم الخطأ باجماعهم لا بوجوبه لصلوب بل بوجوبه لكون اكل على الخطأ قلنا كون الاجماع جهة قطعية
 معلوم بالضرورة من الدين فيكون التمسك منه بلا استدلال في مقابلة الضرورة مسطرة لا يفتت ليسا بطلان
 من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على اكل الجموع في تنافيها متناقضات فكل واحد من الانسان اجماع
 فله الدلالة على كل واحد اما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يجمع الكل فربما يحل من الدين ضرورة وجوب
 من الاول من جهة الدلالة السان من جهة وقوع الاجماع عليه كوجوب المصلحة من الاجماع على خلاف ذلك
 التقدير الذي واصحابه صلوات الله عليه وسلم قابل سائر الاعصار الى عصرنا في التوفيق على ايمانهم وجميع المالكين في
 كل عصر عدم الاستفسار من الدلالة لانه لا يملك الصانع وصفاته بل مع العلم باسمه لا يمكنه ان يخطأ او يخطئ
 وهو قريب بالسان والتقليد الحسنى الذي لا يميز بين موهوم كان في الحقيقة واجبة لما جاز ذلك المنقرد الحكم بما حكم
 قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الاول اجماعا قال لا اعرف ابدا في البرقة تدل على عجزه انما تقدم على المير سائر ذلك
 ابراج وارض ذابت فجلجلا ليدل على اللطيف الخيرة غاية اى غايته ما في الباب ثم قصروا عن التوفيق والتوضيح
 المتعاضد للفرغاية والتقرير والتفصيل للدلالة على عدم ذلك المقصود لا تعرفان المعرفة لواجبة اسم
 من الاجماع التي لا ينفرد بها على التوفيق والتقرير في نسبة الشكوك والتفصيلية التي لا ينفرد بها

بالانتم واجب المطلق الاية فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله تعالى او من حيث علمه ويجوز ان
 يتعلق خطاب الله بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك لشيئ قلنا الموقوف غير مقدور به بالذات لشي لا يمكن ان يتعلق بالانتم
 امته اصيل هي مقدورة بايجاب السبب المستلزم انما يا فيها بما يجب بها المقدور الذي هو الموقوف وذلك كما يكون
 بالقبول الذي هو ارباق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له مقدور الذي هو السبب الموجب للظهور
 هو ضرب السبب قطعا اي هو امر به لك المقدور لهما اذ لا تكليف لغير المقدور وشرعا فيحصل ان المقدور اذا كانت
 سببا للواجب اي يستلزم اياه اي بحيث يتوقف كماله على بايجاب السبب المقدور في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها
 لان القدرة على السبب باعتبار القدرة على السبب لا يجب ذاته فان خطاب الله في ان يتعلق في السبب لا
 يجب صرفه بالتأويل الى السبب فلا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كانت بالسبب ان تكليف
 بايجاب سببه لان القدرة انما يتعلق بالسبب من هذه الناحية بخلاف اذ كانت المقدور شرطا للواجب غير مستلزما
 كالتعلق بالمتعلق والاشي الخ فان الواجب هنا يتعلق بالقدرة بحيث لا يلزم ان يكون بايجاب السبب المقدور
 وقد يجب ان يثبت بان الله لا يكون موقفا من سبب ما يتوقف ذلك لشيء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب
 حال عدم الموقوف عليه الا لم يكن وجوبه مطلقا وهو ضعيف اذ لم يمكن ان يجب لشيء مع عدم المقدور مع عدم التكليف
 فان عدم التكليف بملائيته عدم كماله ان التكليف لا يستلزم وجوده بل كل من وجوده لا يعدل بانه كماله بل
 وعدم ايجابها فان قلت اذ لم يمكن المقدور واجبة لانه كما فاذا تركه كما في كل من وجوده لا يعدل بانه كماله بل
 واجبا مطلقا وان بقي فوجب لشيء مع عدم المقدور قلت هذا البينة جازية اذ اتركه مع كونها
 واجبة والتفتيش الى العلم هو ان تكليف لشيء مع عدم المقدور مع عدم التكليف المقدور ولكن ان
 تحمل عبارة الكتاب على هذا بل نقول ان قدرنا اذ لم يكن وجهه وجود لشيء مع عدم المقدور فيجب ان لا يتوقف
 بالوجود المقدور من ان لا يتقدم الاشكال للناس على الناس بل كان السبب ليس ايا الكلام المتأخر لما فيه لما ذكر
 من المبدأ الدال على وجوب انظر وجهه فلو كانت على انه ليس واجبا احد بان الله انظر في سورة المد وصفاته
 اذ قالوا ولما كان من الله في الدنيا على الناس ان لم يتقبل من الله وحرم الصالحين الا ان يتقبل به
 اي بانظر في ذلك كما هو في الدنيا على الناس ان لم يتقبل من الله وحرم الصالحين الا ان يتقبل به
 على اختلاف ما في ذلك من عدمه ولما كان في الدنيا على الناس ان لم يتقبل من الله وحرم الصالحين الا ان يتقبل به
 من غير ان يرد وجهه فلو كانت من عدمه انقل من كل قوته انهم كانوا يتوبون من ذلالت التوحيد والنبوة
 ما يتعلق بما يتوقف من الناس ان كان فان اجل ذلك كانوا يهابون الله على السلام ووجهه على ذلك
 والشبهه بطلان النبوة على التوحيد والنبوة حتى قال الله تعالى بل قوم خصمون وكان النبي صلى الله عليه وآله
 الظاهر والذليل الباطن والقرآن موعظة من الله عن تلك المظالم التي تؤول الى بطلان النبوة والرسالة
 واشتباها عندهم بل ما يذكر في كتب الكلام الاقضية من غير ما نطق بالكتاب بل هو الذي الى قوله تعالى

[illegible]

الارتباط العقلية الموجب للاستلزام لقطع بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الملاذلي والجمل في
الغائية يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحريفات انما يتأتى على مخرج من حمل لفظ
دليلا فنقول مثلا العالم دليل اصاله واما ارتباط عقله بدووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر ولا جمل في الملاذلي
وكان لفظه من ذلك الوجه مفيد العلم به قطعا لثباته ودر ان افعال المبدأ على اختيارهم وجود او عدمه فليس له
ربطه عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر يكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون لفظه مفيد العلم به
لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اوده للفظه الى ذلك الحمل بسبب اعتقاده لا سببا ساجدة
مخصوصة واربطة عقلية بينهما يكون متشابها مستلزما واما انما ان النفس ان كان من المادة فقد علمه الامر
من استدلال الامام وقد ثبت ان قولنا زيد جاد وكل جاد جسم متيق ان زيد جسم وليس بحمل احوال ان
الغاية من جهة المادة قد استلزم الحمل في بعض الصور واما استلزامها مطلقا فكيف وقد بين علمه ان
كيفيته مستفاد من الصادق من المقدمات الكاذبة والآراء ان لم يكن انفسا من المادة فقط بل كان من الجوهر
فقط واما ما علمه لفظ الجمل في الضروب الغير الثابتة هي التي خست صوتها ساو كانت مقدماتها
او كاذبة لا يستلزم اعتقادها الا لاختلاف الامور بها

المقصد التاسع

فيما اختلفت في شرط اللفظ قال ابن سينا شرط افادة اللفظ العلم العقلية كيفية الامر راجع والارتباط بين
فان من يعلم ان بذهنية وكل غيره من قدرها يستفاد من العلم فليس بها حاصل واما هو اي كنهه كونه لا
الا انه يولد عن ارتباط الطعري بالكبرى واندرج هذا الجزء في الذي هو بذهنية البنية تحت ذلك الكلي الذي هو كل بذهنية
حافق لولا هذا الذي يولد من علمه سماعا فاولم لفظ انما حاصل ومنه الامام الرازي يقول ليس ذلك لفظه شرطا
لافادة اللفظ العلم لان العلم بان هذا يندرج في ذلك بان احدى المقدمات يتوسط بالآخرى تصديق آخر مغاير
التصديق بالصوري والكبرى فلو وجب العلم بهي بان هذا يندرج في ذلك وبان بذهنية من تلك كانت بذهنية
القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى فتقدم اليها الى المقدمات الاخر مرتبة مما وجب ملاحظة المترتبة كيفية
الامر راجع مرة اخرى ويزام اليه فتش حصول العلم بالمطو ليجواب لان ذلك اي الذي وجب العلم
بمقدمة اخرى بل ذلك لفظ العلم الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمات في النتيجة فانما يقال
فلا سبيل الى ذلك ما جمل بالاس من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا باللفظ لجهة التي لا يحتمل
صلا مود بالي المطوفا شاربا لفظ العلم لجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور غير طائفة بخلق
وقد ارجع بعض يعني القاضي الفيضاي على رأي ابن سينا هو كون اللفظ شرطا لانها لا تخلو
الا لشكالي في الجملة لا الخفا في الاستلزام لا ناجد شكلين ثم كل منهما من مقدمتين بدين من راجع ان الخلق
احد ما يشترط بين صلي وخلق الاخر في محتاج الى بيان وبالك الا ان بذهنية الاول فوجه من مطلع لفظه بها

بالبدعيية المتلاني بجهة منه فلا تقطن بها الا بربيل او غيره وفيه لفظ الاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون
 انما جمل بعض من تلك اللوازم اطرح من انما جمل بعض اخر منها وخصص الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل
 نسخ التعلق اما في المقدرات واما في التلاني فاذا فرض الاتحاد في المقدرتين كما في الاول وانما جمل كان اللازم
 في احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يتبعان البعض جازلن يكون للاختلاف في
 الجمل او انهما للاختلاف اللوازم او للاختلاف الملزومات او للاختلافها معافان اللزوم من غير ان يكون بينهما
 ولا يكون بين امر من اخرين او بين احد جمل او اخرينيا والحق انه ان اردوا من حيث ما ذكره وجمل شرط الاتساع
 اجتماع المقدرتين معاني التلاني من ترتيبين على ما ينبغي فسلم لانه اذا كان حصول المبادي وحدها بالترتيب
 يعتبر بينهما كما فياني حصول المطا كان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالم بجميع العلوم انما انما بالمسبيات
 اني الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي بجهة مخصوصة متعارضة لها في صورة انظر كما في
 اردوا في التلاني واما الاجتماع المذكور فم لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدرتين على جهة الشكل الاول الى امر اخر والحال
 انه لا بد من المقدرتين من الترتيب والاشياء وان يكون لها نسبة مخصوصة مع الترتيب او ملاحظة الترتيب فيكون
 المحصور منه دليل على كونها شرطاً سوي فقيته جمل الاشكال وخفاها وقد عرفت فيها ما ذكره من اشكال في
 البغلة انما يصح عند التلاني من احد المقدرتين واما عند ملاحظة الترتيب الا ان في التلاني فلا يصح ذلك التلاني
 نعم اذا لوحظ الكبري فسلم الصغر كان الترتيب مقصودا او لم يكن ذلك المتقطن

المقصد العاشر

قد اختلفت في ان اعلم بدلالة الدليل على المدلول بل في غاية العلم بالمدلول قال الامام الرازي في هذا دليل
 مستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة التي نسبة بينهما خرة عنها ولا شك انما متعارضة
 العلوم لتختلف بها متغيرة اليهم ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول لعالم يدل على وجود الصانع كحقيقة
 ولا مكانة قاله دليل هو العالم ووجه الدلالة هو المدرك او الاسكان وهو متغير له عارض وقال آخرون كذا
 ذلك اس كونه وجه الدلالة متغير الدليل قد يدل على غير ذلك الى ذاتة الالهي وان لم يدل
 التي على غير ذاتة بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة غير لازم انه لا ثبات في الكلام الى ذلك
 الوجه الذي هو بسبب دلالة الدليل كالا اسكان متلفاته اليهم دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون
 وجه دلالة متغيره والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس هو العالم الذي هو الدليل فلا واسطة بين العالم والحدوث
 فهو يسمى المدرك الصانع بل كل ما كان متغيرا لمدلوله فهو داخل فيما سواه فليس في امره انما هو في العالم والصلح
 ونحن نستدل على العالم على الصانع فليس في امره انما هو في الدليل والمدلول في ذلك الذي ذكره هو لا محذور
 مما قاله مشايخنا من ان صفة الشيء لا يوصفها غيره كما يقال بل يشبه ان يكون فرعاً عنه لكن وجه الدلالة
 صفة الدليل يستلزم عليه اي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال فافهم

فيه المسئلة انما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم لوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون ان وجوده
ان يكون وجبه دلاله وجود ما سواه على وجوده تعالى متغيرا لهما اذ المتغير لوجوده تعالى وانفسه في وجوده
هو وجوده تعالى فخطا واجاب بان وجبه الدلاله متغير لوجوده وهو امر اعتباري ليس بوجوده في الخارج
كالامكان او الحدث

المقصود السادس

في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الوصول الى المقصد بتوسط النظر فيه مقاصد الاول في تحديده وفيه
الى اقسامه الاولى هو اى الطريق فيمكن التوصل به الى المقصد بالاطلاق لا بالامكان لان الطريق لا يخرج
عن كونه طريقا لعدم التوصل بل بكيفية امكانه وفيه النظر بالصح لان القاصد لا يستلزم الاطلاقي بل ينو
باله اذ ليس في نفسه وسيله له واراد بالنظر في العالم في نفسه والنظر في احواله يتناول المقصد الذي من شأنه
انه اذا نظر في احواله وصل الى المقصد كالعالم مثلا فان لم يكن عندهم دليل لا يتناول المقصد فيصورات المتصور
ما فوقه في الترتيب بل من تناوله المقدمات او الموجدات ترتيبا واطلاقا المقادير والصوره فيقولون
كان الادراك انما تصور الاول قصد فياخذ المقادير الى الذي يطلب بالنظر فان كان المقصد صورته من طريقه
الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معناه ان كان المقصد قد اتم طريقه دليله هو اى الدليل بالمتن المذكور
يشتمل على التوصل الى المقصد كالمطلوب الوصول الى مخرجه المقصد الوصول الى المخرج من المخرج والاصل
الوصول الى العلم بوجه الصانع وقد يخص الدليل بالمقصد فيسمى الطريق اذ قد يخص الدليل ايضا بالتحقيق
والاول لما يكون الاستدلال فيه من العلول كالحج على العلل كتحقق الاختلاف ويحسب هذا بانما يتبادر
عكسه اى ما يستدل فيه من العلل على العلول كتحليل او برهان ليا

المقصود السابع

المعرف بحسب معرفه قبل معرفه المعلوم لان معرفه طريق اى معرفه سبب لما فلا بد ان يتقدم ما
فيكون غيره اذ لو كان عينه لازم كون اشئ معلوما قبل ان يكون معلوما يكون ايضا اجلي منه اذ لو ساءت
في الجمله ما كان اخره منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف هذا المخرج على كونه اجلي اى لا يعرف اشئ بالاجل
الا حقانه لا يكون اجلي منه سواء توقف معرفته على معرفه طريقه واحده او ليسه دورا صريحا كقولك الشمس كوكب
شمسي والتميز زمان كون الشمس طالعه او الكوكبي دورا صريحا كقولك القمر كوكب قمرى اشئ من القوة الى
انفس بالتدرج والتدرج طريق اشئ في زمان والزمان بقدر الحركة ولا يلزم الاشارة الى شرط آخر للمعرفه اى
لابد من ان ليساويه في العموم والخصوص ليحصل به التميز اذ لو لاه اى لو لا كونه مساويا لخل فيه غير المعروف
على تقدير كونه اعم مطلقا ومن وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعروف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث
كلما صدق المعروف على شئ صدق عليه المعروف ايضا واخرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخصا اما مطلقا

من وطمح لمن جاسم الخ افراد المعرفة ولا تنسك وهو ان يكون بحيث يصدق على كل مصادق عليه المعرفة
واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق ما ذهب اليه المتأخرون ان يحصل التبين التام بحيث يتبين ان
افراد المعرفة عن جميع ماعداه ولا يتبين شي منها بغير ما واد المتقدمين ففقدوا الرسم من تمام تميز المرسوم عن كل
بالمغايرة ومنه ناقص تميز عن بعض ما يغيره وهو صرح بان المساواة شرط لحدوث الرسم كالتباين وليس من المرسوم
وكني ما جومنه وجوزد الرسم باللام والاضحى ايد ذلك بان المعرفة لابد ان يقيد التميز عن بعض الاعتقاد ان
حالا يميز التميز عن غيره وانما لم يكن سببا للتصوره وانما التميز عن جميعها فليس شرطه لان التصورات
المتكتمه كما تكون لوجه خاص بالشيء الا ان في واد عن ذلك يكون لوجه عام ذاتي او عن غير خاص بان يكون
كاسب كل منها معرفة المساواة شرط للمعرفة التامة ودون غيره حد اكلان ورسا ولا يفيدي في المعرفة من ميز
مساو للمعرفة فان كان الميزان في المعرفة صدادا لا اسمي رسا وادى التقديرين فان ذكر فيه تمام الفهم
المعرفة كونه بين غير المسمى بالجنس القريب فاما ما حده تمام مركب من بعضه وانما القريبين وانما رسم
تمام مركب من اثنائه وانما القريب والافاضل واحد ناقص سواء كان بالفصل محده او مع الجنس
البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم والمركب اذا لم يكن بد من التصور بجزء احد ما واد ناقصا
ودون البسيط فانه لا يمكن تجديده الا بجزءه فان تركب عنما هي عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك
الغير بد من التصور بهما والا فلا يجد بها اذا لم يقع بجزءه في كل تصور كسب او ببسطه خاصة شاملة لازمة منه
بحيث يكون تصور ما منظره التصور به رسم والا وان لم يكن له خاصته كذلك فلا رسم فان كان ذلك الكسبي الذي
انما هي خاصة مركب المكن رسم التام بتركب منه القريب خاصته والا فلا ناقص منها نوعا من افران التعريف احد ما
بالمثال هو اكلان جزئ المعرفة كقولنا الاسم كبره اعمل الخرب ولا يكون جزئنا كقولك العلم كانه زود اعمل كالمطلقة
وهو بالتحقيق تعريف بالمشابهة التعريف بالمثال التعريف اللفظي التي بين تلك المعرفة وبين تلك المثال هي
كانت تلك المشابهة مفيدة للتميز خاصة لذلك المعرفة فيكون التعريف سارما اقتصادا واطلافي الاقام الا ان
المعرفة للمعرفة الا في ذلك لم يكن تلك المشابهة مفيدة للتميز بل هي للمعرفة ما فليس التعريف بالمثال على ذلك
ولما كان ينبغي ان يقول القاصد بالاشبه كذا اشياء في خطابات التاميين ثانيا التعريف اللفظي وهو ان يكون
اللفظ ونوع الالاء على شي في بلفظا موضع ولا بد على ذلك ان يفسر كقولك الخضر الاسود وليس هذا تعريف حقيقيا
براد في اعادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع اللفظ الخضر من غير سائر المعاني ليستق اليه
ويعلم منه موضوع بانزاه فلا الى تقديره وبوجهه اهل اللفظ وخارج عن معرفته حقيقيا واقساما لا رجوعا
ذكرت وقد ان يكون باللفظ مفردة مرادة فان لم يوجد مركب بقصد تعيين لشيء لا تفصيل واعلم ان
التعريف الحقيقي الذي يقصد به يحصل ليس بصل من القصورات فيقسم الى تعيين احد ما يقصد به تصور مقبومات
غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفيا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مقبوم الجنس اجمع الا ان يرد تصور مجموع

المكمل فان افضل نفس مفهومة باجزائه كان ذلك حدا له اسمها وان ذكر في تعريفها عوارضه لم يسم ذلك مصداق
 وثانيها ما يقصد به تصور صفات موجودة في نفسا بحسب الحقيقة اما حد او رسما وكلما ذكر من التفسيرين لا يشترط
 على من لا يفهم لان المقصد منهما انهما لا ينفك عن نفس كك في ذنوبك صورة مفهومة او موجودة في ذاته لا في مثلها لان
 حيوان ناطق لم يقصد به ان حكمه على الانسان يكونه حيوانا ناطقا والاكمل مصداقا لا مصورا اي مفيدا للتصور
 لا للتصور بل ارادوا ان الانسان لا يتوجه به فيك الى ما عرفت به ثم شرع في تصويره به ككل فليس بين احد
 والآخر وحكم حتى ينفك فلا يصح ان يقال لان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال لكاتب
 لا اسم لكاتبك نعم يصح ان يقال لان اسم الانسان هو الانسان الاول والحيوان جنس له والناطق فصل له
 غير ذلك فان هذه العادى صادرة عن حقيقة قابلة للنفك فاذا اراد دفعه صعب جدا في الحقيقة فيكون له وجوده وكان
 خيرا انما دونه وان سئل في المقدمات الاعتبارية ذكره يتجه على الحد المنقضى والمعارضة فاذا انقضت مثلا
 العلم بالجميع من الموصوف به احكامه انقضت لان المقصود بالوجبات واسمها ان يقال فان سلم احكام
 وجود العالم المتعلق بما عرفت من بطلان هذه وفساد فحشته والافلاك ان ينفك بذا اسما من انما لا يعقل
 ان ينقضه بسكون نفس فان سلم الحد الثاني بطلان هذه والافلاك لا الاتحاد بين مفهومي ذين الحدين بل كل منهما
 مفهوم علمية انما لا يقبل الانسان حيوان ناطق وايدان بذا علمه لفظه واصطلاحا كان هذا التفرقة لفظية
 حكما قابلا للنفك الذي يوجب بطلان اولها ووجها شاملا ثم انه يقدم في التعريف الا ان الحكم لا ينفك عن العقل فتقدم
 اولي لان الاخص فيه له مخصص له اياه فكان تقديمه عليه نسب وما يقال من انه واجب في الحد التام لانه
 محصل بجزء الصور حتى اذا اخراجنا من حدنا انما هو فليس ينبغي ان يفسر للحد ان هو خارج عن الحد
 علمية المنفردة في الجنس وانفصل ويزعم من الالفاظ القرينية الوحشية التي لا تفهم السامع منها ما يحتاج الى
 تفسير بافظول السامع وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند
 اربابها غير مبنية عند غيرهم وعن المشترك الى اربابا في ظاهرة فترد في المشترك بين المقصود وغيره وينتازد في
 الجازي في غيره ويجوز من كل لفظ في ظاهر الحد لا على المقصود ذلك لانه بعدد الاطوار والتميز فلا بد من ظهور الالفاظ

المقصد الثالث

الاستدلال اما بالكل كما يحويان مثلا على الجزئي كالانسان مثلا فانه ليستدل بحال الاول على الثاني و
 اى ما يستدل فيه بحال الكل على حال الجزئي القياس قد عرفت بانه قول اى مركبا ما سمع به وجنس القياس
 والسموع وما استعمل جنس القياس المستعمل وانما يتبع الى قول مولف تلك انه اقلت قول من قضايائنا
 من انه بعض منها فصح بانه مولف من قضاياء اربابا ما فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا سواء كانت
 مسلمة صادقة في نفس الامر او لا ثم عنى عن ذلك القول لانه لا مقتضى لاجتماعه في مقتضى من مقتضى
 كافي قياس المساواة غير مبنية لازمة لاحدى المقدمتين بخلافه لانه في نظرهما اذا اجتمع لازم لعكس التقيض

قول تاجر ادب العقول لان السمع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود كما ينبغي فتحا الى غير انطاب
مشهور في الكتب البسيطة واما الجزئي على الكل اى بحال الجزئي على حال الكل وهو الاستقراء من استقررت
اشي اذ اتبقتة وهو انجات الحكم الكلي للقبوتة في جزئياته انا كليا فيفقد اليقين كقولك العدد انا زوج واما فقول
ان زوج ليدرة الواحد وكل فرد ليدرة الواحد لكل عدد ليدرة الواحد وشكل ذلك ليسى مقصودا متقارنا انا وبعبارة
فلا يغير الا الشئ بجزا ان يكون مالم يستقر من جزئيات ذلك الكل على خلاف ما استقرى من انك يتعال كل
جزء ان يحرك عند المصنف فكر الاستقلال لان الانسان والفرس غيرهما انشا به من الحيوانات كذا لم يحس ان
بالملافة فانه عند المصنف يحرك فكر الملا على اى جزئى على اى جملة على حاله وهو تمثيل وسميته الفقهائى سا وهو
مشاركة امر لا فرقى على الحكم الكلى اى الكلى الشامل لذلك الجزئين فالقولان يدبرين الدليل والمدلول مناسبتة
خاصة ذلك انا بما شتم الدليل على المدلول وهو القياس واما بشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء
او بما شتمال امر ثالث عليهما هو تمثيل فان قلت ههنا قسم اخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال على على
كل قلنا ان دخلاى الكليان المذكوران تحت كلى ثالث مشتركة بينهما يقفنه الحكم فها جزئيان لراى كذا لك
الكلى الثالث الذى هو ملا الحكم لان لم يرد الجزئى ههنا المندرج تحت الفر وهو ليس بالاضا فى لا مانع نفس
تصوره اشتر كرفيه اى ليس باليقينة روح كان الاستدلال باحد هما على الآخر واطلا فى التمثيل لا قسما
براسه والا اى وان لم يدخل تحت ثالث مشترك هو ملا الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما على الآخر
اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخوله تحت ثالث يقفنه صحة الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما
الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحدى الكليتين المتساويتين
الآخر فلا يكل على الجزئى فضل واما خارج عما ذكرته من نوع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا واما
قال بعضهم ان استدلال بالكل على الجزئى او باحد المتساويتين على الآخر فهو القياس قلت المقصود اننا شتمنا
المثال المذكور بكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لانهما صفة مفهوم الناطق فان لاحظنا مفهوم الناطق
هو الامر الذى مفيدنا الحكم بهماى باجمو اية على كل واحد واحد من افراد الانسان والى اصل بان الاستدلال
المفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منهما جزئى لمفهوم الناطق فيخرج على
الاستدلال بالكل على الجزئى و قد يرباب ايضا بان واحد من المتساويتين بعد جزئياته اضافيا للآخر اذ يقع كل
منهما موصوفا بالآخر كليا وهو كمنه اندراج فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولك بعض الحيوان هو
كل اسود كذا ههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائى المتصل في مثل قولنا كل كانه شمس طالع
كان الشمس موجودا كنهما طالع ولكن الشمس ليس بوجوده لم يستدل فيه بالكل على الجزئى اصلا وكذا الحال
في الاستثنائى المتصل في مثل قولنا اما ان يكون زيدى البحر واما ان لا يفرق كذا ليس من الجزئى فلا
يفرق اذ كنه غرق فيكون في البحر فاصواب ان يقال المناسبتة بين الدليل والمدلول انا بالاستدلال

لأن
دليل
انسان
ليس
جزئيا
لأن
الناطق
فوق
الناطق
فوق
الناطق

ذكرنا واما بالاستلزام الذي لا اشتغال معه فاما صريحاً كما في الاستثنائيات المتعلقة بغير صورت كماله
الاستثنائيات المنفصلة واما الاثرانيات الشرطية فراجعها الى الاستلزام او الاشتغال فتأمل

المقصد الرابع

بالمقاس وهو العدة لافادة اليقين فان الاستقراء لا يفيد لدينا الا اذا كان قياساً مقبلاً وكذا الاستقراء
لا يفيد الا اذا كانت العدة منه قطعية ووجه مرجع الى القياس بهذا التنبؤ مسكوك كل مسكوك مرام صورة جسم لا
ان يعلم حكم الكل ايجاباً او سلباً لكل افراد شئ هو الاوسط ثم يعلم ثبوت او ثبوت ذلك الشئ الذي هو الاوسط
الاخر هو الاوسط او بعضه يعلم ثبوت ذلك الحكم ايجاباً او سلباً لاخذ ذلك اي بكلمة او بعضه قطعاً حاصل
بالبدية فقد اشار الى كيفية كبرى الشكل الاول واما سبب صغره مع فعليتها او الى نتائج الاربع الاثرية من
ضرب الاثرية لزومها ضرباً الثاني ان يعلم حكم ايجاباً او سلباً لكل افراد شئ هو الاكبر ومقابلته اي يعلم مقابل
ذلك الحكم لاخذ كل او بعضه يعلم سلب ذلك الشئ عن الاخر كل او بعضه قطرياً شكل الثاني يجب فيه كماله
واختلاف مقدمية سلب او ايجاباً بحيث يتبين اجماعهما في شئ واحد فيكون ضروبه اليم اربعة وانه لا يخرج الا سلباً
كلها او جزئياً يحتاج في العلم لزومها الى نوع تامل وهو ان ذلك الشئ لو كان ثابتاً للآخر لالتحق فيه الحكم ان
المتعلق بالان الثالث ان يعلم ثبوت امرين هما الاصف والاكثر الثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتها او
ثبوت احد جانبي ذلك الثالث كليا فيعلم ح التعلق بما فيه اي في ذلك الثالث اما كل او بعضه ولا يعلم التعلق بها
فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصف اعظم من الاكثر فلا يصدق عليه كليا لاجرم كان اللازم جزئياً موجبات في ضروب
واما ايضا بطه فيخرج السلب فخوان يعلم ثبوت احد امرين شئ واما كليا او جزئياً ومعلوم الاول سلباً لاخر
عن ذلك الشئ كل او بعضه ومعلوم الثاني سلباً لاخر عن ذلك الشئ كليا فيعلم سلباً لاخر عن صلبه في
ذلك الشئ ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروبه ثلثة اخرى نتيجة للسلب الجزئي ولا يطر من ذلك كذا ان الشكل الثاني
لا بد فيه من كيفية احدى المقدمتين ايجاباً الصغرى مع فعليتها وانه لا يخرج الا جزئياً موجبات او سلباً وانه لا
يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع محتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مائة ربما كانت اكثر مما يحتاج
في تحصل تلك النتيجة ابتداء من غيره الرابع ان تثبت بلازمه اي لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم وعدم اللازم عدم الملزوم وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم
الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من عدم اللازم عدم
اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم بجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم انما هو ثابت
المتنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايها عدم الاخر قطعاً فان تنافيا صدقاً فذلك من ثبوت صدقهما
كان عدم صدق اخرى كذبه وان تنافيا كذا بافظ لازم من ثبوت كذبه ايها كان عدم كذبه لاخر اعني ثبوت
نفسه كل واحدة من هاتين المتناقضتين فبمثان واذا اجتمعنا معاً كان هناك اربع نتائج وتسمى المتكوس

والمقتضى بها فالحاصل خبر قد افرد له الماسن على قوله الامان ما ذكرناه كان فيما تصدناه

المقصد الخامس

ما مر في الطارق القوي وهو ساطع البقان ضعيفان ليس لهما بعض التكليفين في اثبات مطالبهم العقائدية الاول اسم
 اذ وجدوا ان في شيء غير معلوم الشك بالضرورة قالوا لا دليل عليه فوجب عليه امان الاول وجوب انه لا دليل عليه
 فانه يقل اوله الشك في ذلك الشيء وبين ضعفه وفساد ما مع عدم وجدان دليل سواء باو اخرى بمحض وجود
 الدلالة ثم نفس الامر في الوجوه كلها بالاستقراء هي بيقيننا فاعلم خبر شيئا منها وهو عايد الى الاول اذ ما له
 على عدم الوجدان مع مزيدة من جهة جريان حصر وجه الدلالة في التسكيب الاول اولى لمسقط هذه التوهم اما الثاني
 وجوان ما لا دليل عليه فوجب فيه في شئونه وجوب ان اشار الى الاول بقوله فاذا دلالة اي لولا وجوب نفي ما لا دليل
 عليه انتفت الضروريات لجواز جبال شاع بمحض تنال اذ ما والام في عدم الدال على وجودها متعلقة
 بالجوهر في ان اذ جاز ثبوت ما لا دليل عليه مع جواز ان يكون تلك الجبال بمحض تنالها من قبيل ما لا
 دليل على ثبوتها انتفت النظريات ايضا لمجرد معارض الدليل لا دليل لعدم ما دلنا عليه او غلطية لا دليل
 عليه وانما حصل اننا اذا استدلنا بدليل على حكم نظري فبان جواز ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون ذلك
 الدليل ماض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فغاطله وجب ان يكون في مقدام تلك
 الدليل غلط لا دليل عليه فلم يتحقق لنا ولا يغيرنا مع ذلك التجوز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر
 ان تجوز ما لا دليل عليه يوجب القبح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى اننا في بقوله
 وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير مبنية في ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها
 فلو جاز ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا اثبات المتناهي واثباته صحيح والواجب ان تقولكم في شيء معين انه
 لا دليل عليه اما ان يريدوا انه عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل على
 ذلك شيء في نفس الامر ثم فان تدخل اوله الشك في عدم وجدانكم بالاستقراء لا دليل عليه لا يفيد ان ذلك
 لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولكن سلم عدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك
 الشيء في نفسه فان الصانع لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فيقول عدم
 الدليل عندكم لا يفيد لا دليل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر والالزام علم التوهم وكوهم جازين
 عالمين بانفساء هذه الامور التي لا يعلمون ولا يعلم على ثبوتها وتكلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوجيهه والوجه
 والحشر اعني علوم كوهم عالمين بانفساء هذه الامور التي عندكم اولها ولزم كون الاجل بالدلائل اكثر علما
 لان جملة دليل على شيء كان دليل له يوصل الى العلم بعدم ذلك الشيء فيسادي الجاهل العالم فيما لا يعلم ان
 ولا يميز داو علم الجاهل فيما علم العالم ولا دليل على ثبوتها وانفساء الجاهل بانفساء عدم الدليل عنه لما كان
 على كان اعتقاد العلم بثبوت جلا فيكون الاجل بالدلائل والهمه على الاشياء ومع اننا في العلم بالدليل

وجوده وادعاء ذلك في باب التشكيك في العلل والمعادلات قلنا ان سلم المتعارفين المتوحدتين كونهن شيئا
 جبراً عندنا فلا يتصور بيننا دوران وعليته ولكن سلمناه كما هو من باب شيئا لا حول فلا يزيد بكونه الا بالوجه
 المتوحدية فاذا قيل لنا يجوزوا اسناد المتوحدية الى غير المتوحدية كان معناه جواز ان يكون الموجب للمتوحدية غير متوحدية
 كما هو في هذه الحالة اصل ان العلية هنا معلومة متعطف على النظر عن الدوران فلا يلزم من التعطف في دلالة
 على العلية للتعطف في العلية المعلومة وجهاً في الراجح المقارن الذي زعمتم انه يجوز ان يكون هو المعلومة
 ان لازم المدارس اذ بحيث لا يتفك احد بها من الآخر حصل المط الذي هو الحكم التام وجد له مدارس المقارن
 وكل واحد للمقارن وجد الحكم المط الذي هو تعطف الدابر مع تلك الوجود مثلاً والاد ان لم يلزم في الوجود
 لم يكن جزء الذي فرضناه مدارس لان كان المقارن انحصر لم يكن المدارس اذ وجوده وان كان علم لم يكن
 المدارس اذ اعدا بهت قلنا اصل المدارس لازم المقارن ان لم يتغير وجد المدارس في صورة التعطف اى تعطف
 من المقارن انحصر من المدارس وجوده فيما عدا المتعارف فيه وجد الحكم بيننا كما هو وجوده في صورة التعطف
 فلا يوجد الحكم بينهما كونه مدارس وجوده اذ عدا فيما عدا ما من بصوره وتكون كونه مدارس في هذه الصورة
 معادلة على الخط فثانيسا اى ثانياً الاسوار الى اى اشهر الطرق الشبهة للعلية المشبهة كونه مدارس في صورة
 كان يقال مثلاً علته كون السواد مائياً او مجردة او كونه عرضاً او مجردة فالخبر لا يكون سواداً او كلاً بل سواداً
 الوجود والعدم تعالى موجود فيهم روية فاذا قيل قد يكون العلية التعطفية بجهة الروية في السواد غير اخرى
 هذه الاقسام قبل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الاخر في نفسه بل يرجع الى الاول الطريقين
 انكشفت لك حقيقة وثانيسا اى ثالثاً الامور في اشهر الطرق في اثبات العلية المشبهة كونه مدارس بل هو قياس
 على ما يقول به انحصر علته فارتية بوجد في الاصل يقول به انحصر لا يوجد في الفرع الذي يقاس قال للامام
 الرازي وفي اى الارزاقات من النوع القياس بالحققة فارة يكون على صورة قياس الطرق اى في اثبات
 القول للاشعرية السعد عالم بالعلم لانه من حيث الارادة اتفاقاً اى انفى كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره
 لا يولد واخرى يكون على صورة قياس الحكمس قول للاشعرية في خلق الاعمال لو كان بعد قادر على الاعمال
 فكان قادر على الاعادة كالميت تعالى ولما لم يكن قادراً على الاعادة اتفاقاً لم يكن قادراً على الاعمال
 وهو اى هذه الشبهة من الاستدلال بالقياس الى ازمات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن به بل
 هو متيقن عليه فيسأل من المتيقن من لا يفيد الارام اليقين لان انحصار بين منع وجود علته الاصل في الفرع
 او بين منع ثبوت حكمه اى حكم الاصل لان ان سلم علته في نفسه ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك ليست
 منع حكم الاصل لانه انما يقال به لاجلها فذا قياسي مركب الاصل كما عرفت في التسند كذا قلنا في ان يقول
 انها حكمته لان مريدته الداعي معلقاً بالارادة لان المريدية عندنا صفة جارية له والصفات ايجازة معلقة
 العالمية صفة وجوبية لردوا لاجل ان لا يعلل فلان مع ما قلت ومن ان المريدية صفة جارية ظهر الغسرق والاشد

كون المبرية مسلمة بآراءه وان نقول اننا شئت من اعتدال المبرية على الامادة لانه لا يوجد في الوجود ذلك
لان قدرته على الامادة انما يكون عين القدرة اختلافا بالاجزاء غير بالاول بل بطلان القدرة المتعلق
بالايجزاء لا بحسب كل وقت فخلق بقدره على خلقه فلو تعلقت في بعض الاوقات باسادة ما عدم وهي في
ذلك الوقت متعلقة بايجزاء مقدرا آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجزاء
شيئين وذلك يتحقق لتعلق تلك القدرة بملائمة باي من القديرات الالهية عدد واحد من عدد فيسليم
رح ابطال التقادير بين القادروا القادر والشأن في القادروا لان كانت القدرة المتعلق بالامادة غير المتعلق
بايجزاء كانت القديراتان متعلقين بمقدور واحد وواضح ذلك في قيام كل واحد من القديرتين لبعض على
في لزم وجود مصدرين القادرين وهو في هذه الاصول التي اعتقدتها سابقا في الحكم بالمتعلق بغيره
على الامادة دون الايجزاء فان صحت ظن الفرق وان قدرت نفس الحكم في الاصل وجرت اقدار المبرية على
الامادة ايضاً وعلما ان عدد الامارات من طرق مثبتات اقلية سبوسن المقصود لانه قسم من القياس بل مثبت
كما اعتقد وهو مستند في ذلك حيث قال وهو القياس في آخره واما وقع منه هذا السوء فبالا على ان الامام لم يذكر
قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم لا دليل عليه يجب تعينه ومن ضعفه ثم قال الثاني في
الذي من الواضح والغائب الى الشاهد والعكس والمقام المحلل فيه بيان كون الحكم في الاصل معلوما
بطله موجود في الفرع ولم في بيان ذلك طرق الاول والطرد والعكس وهو في سياحة ثم قال الطبري
الثاني في اثبات علم الاصل في الاقلية العقلية السيرة والتعميم ومنه ثم قال في الامارات هي الحقيقة
من النوع القياس وادار ان الامارات ثلث الطرق الاربعة الضعيفة التي حمل اليها الحكم بالادلة
الضعيفة في المباحث العقلية التي يطلب فيها اليقين فتوهم المعاد ان ثلث الطرق المثبتة للعلم المشتركة

المقصد السادس

في المقدمات أي القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا
على قسمين قطرية يستعمل في القطريات وظنينة يستعمل في الامارات فالقطرية أي اليقينية والظنينة هي
اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقة المواقف واعتقاده لا يمكن ان يكون الا كذا والامارات القطرية هي
التي هي المبادى الاولى سبع الاول للاوليات وهي ما لا يتخلو بنفسه عنها بعد تصور المظن من ملاحظة
النسبة بينها فتسا ما هو عليه عند الكل بوضوح تصورات اطرافها منها ما هو في تخالف في تصوراته واما
ايضا لا يتحقق على الاطلاق المستقلة النافذة في التصورات التي فيها يقاسها تسامتها سمكها فضايا يكون
تصورات اطرافها ملوثة بالقياس فيوجب الحكم فيها وهي قديمة من الاوليات فالاربعة منقسمة بنسبتين
فوزوج فالضمنية هي قولنا الاربعة زوج والقياس الالزامي تصوراتها قولنا هي منقسمة بقبول كل قسم
بمتساويين زوج الثالوث المشاهدات وهي ما يحكم العقل بمجرد الحس اظا هر مثل حكم بوجود الشمس كونهما

مضيه وكون النار حارة ويصيه بذه محسوسات او المحسوسات الباطنية كما يحكم بان النار حارة وان لنا خروفاً وغضباً او
يحييه بذه وجدائيات وقضاياء اعتبارية وبعد منها ما يميزه فبؤسنا لا بالآلة كشورنا بذواتنا وبأفعالنا وذواتنا
واعلم ان المحسوس لا ينفذ الا حكمه جزئياً كما في قولك بذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من
الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلوية لسل الاحساسات الموحدة بل نفس القبول القعدة الكلية من المبدأ
التي صحت لا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صافية فلو ان العقل يميز بين حق
والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الغلط لالزاج الموحدة هي ما يحكم به العقل بواسطة المحسوس مع الشك
ولا بد مع ذلك من قياس خفي يولد ان وقوع الشك على شيء واحد وبهية الاكثرية لم يكن القاطع بل لابد ان
يكون هناك سبب وان لم تعرف ما به ذلك السبب واذا علم حصول السبب لم يجد حكم لوجود السبب قطاً وذلك
مثل حكم بان الضرب بالخشب يولد دياناً شريراً المستوفى ليسل انما من المبدأ هي قضاياء بعد ادا الحكم بها
مدرس قوي يزول بعد الشك كعلم الصانع الاتقان فلهذا لما شاهدنا ان عملنا في كل حرفة فنية حكماً بانه
عالم حكماً احدياً وكذا ذلك لما شاهدنا اختلاف حال القمر في شكاية النورية بسبب اختلاف اوضاعه من شمس
احدنا من ان نوره مستفاد من نور ما ولا بد في الحدييات من تكرار الشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في
الجزئيات والفرق بينهما ان السبب الجزئيات معلوم بسببية معمول المبدأ فذلك كان القياس المقارن لها
قياساً واحداً هو انه لو لم يكن المعلول لعلة لم يكن دالماً ولا اكثرية وان السبب في الحدييات معلوم بسببية
والمبدأ معاً فذلك كان المقارن لها أيضاً فمختلفة بحسب اختلاف العقل في ما بين السبب والنتيجة
هي ما يحكم بها بوجه خجاعة مثلاً انظرهم على الكذب فكلنا بوجه ديك وحياتنا من بوجه التوبة بعد وصايا
فقد احل كان ذلك مما يختلف بحسب الوقوع والضاوية من بعض المدققين فاذا حصل اليقين فقدم العدد
اللبني المتميز من تكرار القياس خفي وان يكون مستندة الى الشاهدة فيكون الحاصل من المتواتر علماً
جزئياً من شأنه ان يحصل بالاحساس فذلك يقع في المعلوم بالذات كالحسوسات السالفة والوجعيات
في الحسوسات فان حكم الوهم في الامور الموحدة صاوتة نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدق في احكامه على
الحسوسات وقطاعاً كما كانت العلوم التجارية تجري المذنيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف
الازرار كما وقع في شئها بخلاف في المرات او المعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام الحسوسات
ان حكمه هناك كاذباً حكمه بان كل موجود لابد ان يكون في جهة وفي مكان والعلم ان العدة في هذه المبدأ
الاول السببية الاوليات اذا تيقنت فيما لا ناقص الغزوة كالبلية والبصيان او بدسبب الفطرة
بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضاء بالفطرة للقياس ثم المشاهدات ثم
الوجعيات واما الجنيات والحدسيات والمتواترات فهي دالان كانت جهة الشخص مع نفسه كالمبدأ يستعمل
على المبدأ اذا شارك في الامور العقلية لسان التجربة والحدس والمتواتر فلا يمكن ان يتحقق جابها على

سبيل النكارة ووجوه الصغر الاستعراضي في هذه المسألة ان تصور الطرفين ان كفي في حكم العقل فهو الاوليات و
 ان لم يكن فاما ان يتخرج العقل الى امر غير مبدء وبعيد على الحكم فذلك لا ممان كان التوهم فهو الاوليات و
 ان كان جس فهو المشايدات او يتخرج الى امر غير مبدء على الحكم العقل بسبب ولا شك ان ذلك لا ممان
 يكون مبادي عقلنا العقلية فان كانت لازمة لنا في القضايا التي قياساتنا منها وان كانت غير لازمة فاما
 ان يكون حصولها بسبب في المحسوسات او بصورة ذهنية النظرية وليست من المبادي الاول او يتخرج اليها
 سماعا فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات او لاد هو الجواب فان العقل فيما يتخرج الى
 امر غير مبدء وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار الشاهدة في التجربة واولي امر آخره ينضم الى العقلية وهو
 القياس المستغنى ذلك ان تخرج المحسوسات في هذا القسم احتياجا الى تكرار الشاهدة والقياس الخفي بها
 لكن التوصل فيها على القياس المسمى اصل لا تخشع كسب فذلك درجت فيما قبله والمقدرات العقلية التي يستعمل
 في الامارة فكلما راجع الاول مسلمات تقبل على اساسا مبررة في موضع آخر كسبيل اصول الفقه اذ
 اسلمنا الفقه ونبي عليها الاحكام العقلية لكونها مبررة في موضعها الثاني مشهورات الفقه عليها الحكم الغير
 من الناس فقه يكون مشهور عند الكل كقولنا العدل حسن والعلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الله واحد
 والعدل طائفة كقولنا الله مطلق وبالحكمة المشهورات ما يحكم بها طبق الآراء عليها اما المصلحة عامة
 اذ رتبة اوجبة او تارويات شرعية او انفعالات اخلاقية ومزاوية سواء كانت صادقة او كاذبة لثالث تقبولا
 اخذ من حسن الظن فيه ان لا يكذب كالمأخوذات من اهلدار الاخبار والحكماء لا يراون الحقائق المأخوذات من
 الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد علم استنادها اليهم مستولية في الاولات العقلية كما سطر في الرابع
 المقرونة بالقرين كقولنا المطر هو السحاب المطر لا ينزل الا من السحاب المطر لا ينزل الا من السحاب المطر لا ينزل الا من السحاب
 الحكيم من ادوات فروع كثيرة من المسائل العلمية كقضايا الاوهل اسم اذا ارادوا اني عدد فخر متاخرين
 الواحد فلو ليس عدد اولي من عدد ثنائي العدد وبالكيفية كفي مسئلة الواحد فانهم اجتمعوا على وحدانية
 تعالى بالان الله الواحد كافي في ايجاد الخلق فلو ثبت الثبوت لم يكن اولى من الثالث والرابع وبذلك اقلنا
 ان الله لا يتناهي وذلك محال فالقول بالعدد بطلان الخصايب الى ذلك الحس وكفي مسئلة عدم جواز تعلق عقل
 واحد شائعين من فانهم قالوا العلم واحد الحادث لا يتعلق بالاعلم واحد اذ تعلق بالكثر منه لم يكن عددا
 اولى من عدد فبذلك تعلقت بمعلومات الانسانية لها بهت وكفي مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورها
 فانهم زعموا ان القدرة الواحد الحادث لا يتعلق في وقت واحد من جنس واحد لا مقدور واحد او جاز
 تعلقا بالكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فبذلك تعلقت بمقدورها لا يتناهي وهي مع ذلك اذا ارادوا اثبات
 عدد فخر متناهي قالوا بالاثبات عدد واحد هو المطر اذ ثبت عدد فخر متناهي لا متعلق ترجع عدد على عدد
 ذلك نحو كون العدد عالم كل معلوم فانه تعالى عالم بالكثر من معلوم واحد وعالمية امر واجب وليس عدد

المتشاكسين من جميع الوجوه فلا حاجة بنا الى اظهار الامر في ان الانواع المندرجة تحت جنس احد متشاكرك في
 الحقيقة النفسية واجهنا ليست متميزة مطلقا بل الاشياء التي تقع تحتها في حواض كثيرة وتعمل
 تشابها المتقدمة انما اسمها اذ اريد انشاء صفة له تعالى قالوا هذا صفة كمال فيثبت له تعالى واذا ارادوا
 انفي صفة عنه قالوا غيره صفة نقص فينفي عنه وقد يتبرهنه المتقدمه وتيسر كبرهاني امور ثلثة في الانفعال فقال شلا
 المتوابع على الطاعة كمال فيجب ان يثبت له تعالى ولا يلزم ما سبق جناسه بحقوق عوض فيجب ان
 يشع عنه وجوده في الكمال في الافعال هو الحسن والنقصان في الافعال هو القبح وحيث لا ينفك في الذات فيقال
 الوجوب الذاتي كمال فيجب شيوة له تعالى والاسكان نقص فيجب فيجب عنه وفي الصفات الحقيقة فيقال العلم صفة
 كمال فيجب شيوة له تعالى ولا يخل صفة نقص فيجب فيجب عنه وانما يثبت هذه المقدمه وتبرهن الاستدلال بها على اثبات
 الصفة ان وجهها هي تلك الصفة الذات اي فان الذات ذالم يكن قابلا له لم يكن الاستدلال بكونه كمالا على
 اتصاف الذات بها لا يري بل انما العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه موجود وكل من كونه فاعلم ان
 ما رفع من التصانيف لان خلقه بجهل ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصل معنى الكمال انه
 ما ذلوا كانت تلك كمالا للصحة في الذات لا بقا ساني نفس الامر لا يجوز ان يكون كمالا بالقياس لانه لا يكون
 كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا وجب كمالها هو كمال بالبرهان ولم تجز ان يكون له كمال نظر
 واثبات ذلك فنحن على ما هو موجب بالذات

المقصد الرابع

الدليل اما على جميع مقدماته فربما كانت اولية او على بعضها كذلك مركب منها والاول هو الدليل العقلي
 المحض الذي لا يتوقف على اوسع اصول والثاني وهو العقلي المحض لا يتصور ان يصدق انجز لا بد منه حتى يفيد الدليل
 العقلي اعلم بالدليل وانما يثبت الا بالعقل وهو ان تنظر في الميزة الدالة على صدق دواير اثباته بالعقل
 وادواته وانما ثبت ليض المركب منها هو الذي تسميته بالنقطة لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في
 قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والعقل هذا هو التحقيق ثم انه قد يقسم الدليل الى ثلثة اقسام
 مقدماته التقرينية قد يكون عقليته محقة لقولنا العالم متغير وكل غير حادث قد يكون نقليته محقة لقولنا تارك الماهية
 عاص لقولنا نفس الحقيقة امرى وكل عاص يستحق العقاب لقولنا تعالى ومن يعص الله ورسوله فلا
 جنة وقد يكون بعضها مأخوذة من العقلي وبعضها من النقطة لقولنا تارك الماهية وكل تارك الماهية عاص
 فلا باس ان يسميه هذا القسم الآخر بالمركب من العقول والنقطة فظهر ثلثيت المقدمات كما وقع في عبارة بعض
 والمطالب التي يطلب بالدلائل ثلثة اقسام احد ما هو ما يمكن عند العقل اي لا يمتنع عقلا اثباته ولا انفيه
 عنه فلو لم يكن العقل بطوره وتركه ما عمنه لم يحكم هناك في الاثبات فلو لم يكن العقل على سبيل المثال لا يمكن
 كماله لانه لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لا كان خارجا عن العقل والحسن مما احتمل العلم بوجوده الا من

قول الصادق ومن هذا القبيل تفصيل احوال الجنة والنار والقراب والانتخاب فانما انما يعلم بانها
الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه هل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا محتار
ونزهة محمد عليه السلام فكذا المطالبات لا يعقل ان يكون العقل بالمثل لزوم الدوران كل واحد منهما يتوقف
على الآخر الثالث من المطالب ما عداها نحو الحوادث فان هو لا يعقل في نفسه وقوعه على حدوث العالم لا يكون
انبات الصانع وانه بان يستدل على وجوده باسكان العالم ثم ثبت كونه عالما واما الرسول ثم ثبت ان
الرسول حدوث العالم ونحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا في ازلان ثبتا
بالادلة ايسر فكذا المطالبات بالاثبات لا يعقل ان يتوقف على خلافه فلا دليل العقل الدال عليه ولكن بعينه
اثباته بالنقل بعدم توقفه عليه كما عرفت

المقصد الثاني من

من الدلائل العقلية بل بعيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالبات والامثال لا يفيد وهو من رتب العقول
وجهور الاشياء لا يتوقف اي توقف كونهما مفيدة لليقين على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ ليعرف ان
عليه السلام باذنه معان مخصوصة والارادة اي وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له الاول وهو العلم
بالوضع انما ثبت بنقل المتن تحت تعيين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النجوى بتحقيق مدلولات آيات الكبرية
ونقل المصنف حتى يعرف مدلولات بركات المفردات واصولها اي اصول هذه العلوم الثابتة برواية الاله
لان مرجعها الى اشعار العرب امثالها واقوالها التي يروى بها عنهم احاد من الناس كالأصمى والتحليل
وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ على العرب فان امر القيس قد غلط في مواضع عدة يدور كونه
من اكابر شعراء الجاهلية وفروعا ثبتت بالاقبسة كلاما بينه رواية الاحاد والقياس ليطمان قلبه
والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها الخاصة التي كانت
موضوعها بازائها في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعان
الاولى لا المعاني الاخرى التي تفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك ارفع وجوده جازان يكون المراد من
منابر المفسرين وعدم الجواز على تقدير قد يكون المراد من الجازي لا الحقيقي الذي يتبادر الى ذهن من
لاضمارا ولو ضمن في الكلام شيئا غير مناه من حاله وعدم تخصيصه على تقدير تخصيصه كان المراد من
اللفظ لا جمية كما اعتقدناه وعدم التقدير وان خلا لانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد من
الامار كناه والكل اي كل واحد من النقل واخواته بجزءه في الكلام بحسب نفس الامر لا التزم بانها على ما
الظن واعلم ان بعضهم اسقطوا الضمرا على دخوله في الجواز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف اورد في
التفصيل لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد فحين الامر من اعني العلم بالوضع والعلم
بالارادة لا بد من العلم بعدم المعاني العقلية الدال على نقض ما دل عليه الدليل العقلية ان يكون ذلك المعاني

تقدم على الدليل القطعي قطعيان أول الدليل العقلي عن معناه إلى معنى آخر حال قوله تعالى الرحمن على العرش
 استوى فإنه يدل على الجملوس وقد عارضه الدليل القطعي الدال على استحالة الجملوس في حق تعالى فيجوز أن لا
 بالاستيلاء ويجوز الجملوس على العرش كناية عن الملك المتقدم المعارض العقلي على الدليل العقلي فلا يمكن
 العمل بهما بل حكم بثبوت مقتضى كل منهما الاستلزام اجتماع انقيضين ولا انقيضهما بان حكم بفساد مقتضى كل منهما
 الاستلزام استلزام انقيضين وتقدم النقل على العقل بان حكم بثبوت مقتضى الدليل القطعي دون مقتضى
 الدليل القطعي الباطل الأصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته إلا بالعقل لأن الطريق إلى اثباته لصانع
 سورة النبوة وسائر ما يتوقف صحته على ليس إلا العقل فهو أصل للنقل على ما يتوقف صحته عليه فإذا تقدم النقل عليه
 حكم بثبوت مقتضاه وحده فقد بطل الأصل بالفرع وفيه رأى في بطل الأصل بالفرع بطل الفرع ثم قد يكون
 متفرقة على حكم العقل الذي يجوز فسادُه وبطلانه فلا يكون النقل مقتضاه أصح فقد لازم من تفرع النقل بتقديره على النقل
 عدم صحته وإذا أدى اثبات الحق إلى بطلان الأصل فسادُه كان مقتضى الفرع مستلزماً لانقيض نفسه مستلزماً
 وكان بطلان الأصل لا بد أن لا يمكن اجتماع انقيضين بمعنى نفسه فيقضي إذا لم يمكن العمل بهما فيقضي ولا تقدم
 العقل على العقل فقد تعين تقدم العقل على النقل وهو المدد لا يقال جازان يتوقف منهما ما حكم بثبوت مقتضى شيء
 من تلك الحالات لا نقول هذا من غير الأصل لأن وجود المعارض العقلي إذا وجب التوقف لم يقتض الدليل العقلي
 اليقين لم يعلم عدم ذلك المعارض بهذا هو الذي كان استدلاله بصدده واليقين التوقف وجب بطرق احتمال
 في الدليل العقلي القطعي لا يفي التفرقة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية فقد ثبت أنه لا بد في إفادة الدليل
 العقلية اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض القطعي غير يقيني إلا باعتباره عدم الوجود من المسألة
 الكاملة في تيقن الوجود العقلي هو عدم الوجود ان لا يفي القطع والجزم بعدم الوجود وإن جازان يكون من ذلك
 عقله لم يقطع عليه فقد تحقق ان دلالة التماسي دلالة الدلائل العقلية بل العقلية لا تامة يتوقف على موثوقه قطعية
 دلالتها بغير قطعية لأن الفرع الموقوف لا يزيد على الأصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والانتاة وإذا كانت
 قطعية لم يكن مفيدة لليقين بحدوثها تامة لا قبل ولا حتى انشأ الدلائل العقلية قديماً اليقين أي في الشرعيات
 بقدر ما ينشأ من المنقول عنه أو متواترة نقلت إليها أو اتزيد تلك الأقوال على تلك الحالات
 المذكورة لا تعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة
 في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي يراد منها الآن والاشك في فهمها لا يشتمل على بطلانها
 ذلك الحال في صفة الماضي والاضطرار والام واسم الفاعل وغير ما فاتها معلوماً لاستعمال في ذلك الزمان
 غير يراد منها في زمانها وكذا في الفعل ونصب المفعول وجب المضاف إليه ما علم معانيها قطعاً فإذا انضم إلى
 مثال هذه الألفاظ من مشاهد أو متواترة أو تحقق العلم بالوضع والارادة وتفت تلك الاحتمالات
 فتسهل وأما عدم المعارض القطعي فيعلم من صدق القائل فانه إذا تعين لمسته وكان مراداً عليه كان هناك

في قسم المعلومات الى مفردات الامور العامة وهي عند الحكميين اربع فقياسية ينتج عنها اربعة الاربعة
 وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدم ثابت ولا داعي لتقديرين اما ان ثبت بواسطة بين الجواب
 والمعدم وهو الحال اولاً فانه اربع احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول
 المعدم ليس بالثابت ولا واسطة ايضا وهو ذهب بل بالحق في المعلوم اي ما من شأنه ان يسلط
 اما ان لا يكون له تحقيق في الخارج انما اعتبر قيد في الخارج لا نسلم لا يقولون بالوجود الذي لا يكون الاول هو
 المعدم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فتمت ثمانية ثمانية واربعة الاحتمال الثاني المعدم ليس ثابت
 واسطة امر في اي ثابت قال به القاضي الباقى في قولنا استمراره في الحين من اى من الاشياء لا لا فانه
 عن ذلك آخر احوال هو المتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم ان لا تحقق الاصل وهو المعدم ولا تحقق البابا متبداً
 لا يتبعه بل هو الموجود او باعتبار غيره ولا يحقق جملة وهو الحال وهو قوله بان صفة لوجوده لا موجودة ولا معدومة
 قولنا صفة هي الذات لان الذات وهي الامور العامة بنفسها اما موجودة او معدومة لا غير الا اذا تصور
 تحققها بتأخيرها فلا يكون حالاً قولنا لا يوجد في صفة المعدم معدومة فلا يكون حالاً قولنا لا موجودة
 في غير الاعراض فانما تتحقق باعتبار ذاتها من اى قليل الموجود دون الحال وقولنا لا معدومة تتحقق
 بالصفات التي تصف بها الموجود فانما معدومات الاحوال واعتراض المكاتبى على هذا التعريف بانه متكون
 بالصفات الغيبية كالجبروت والسوادية والبياضية فانما عند جميع احوال حاصلة للذات مما لم توجد
 ومعدوماً والجواب ان المراد بكون صفة للوجود ان يكون صفة له في الجملة لا انه صفة له وانما هذا على ذهب
 من قال بان المعدم ثابت ومتعدد بالاحوال حال المعدم واما على ذهب من لم يقبل ثبوت
 المعدم او قال بولم يقبل بالتصانف بالاحوال فالاعتراض سابق عن اصل الاحتمال الثاني المعدم
 ثابت ولا واسطة وهو ذهب اكثر المتزلة فالمعلوم على رايهم ان لا تحقق له في نفسه اصلاً وهو الغنى
 المساوي للمتنزه اذ لا تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدم الممكن ثم قسموا
 المعلوم قسماً آخر فقولوا اولى فاما لا يكون في الاعيان وهو المعدم ممكن كان او مستحاضاً له لكونه عاماً
 وهو الموجود لا الشئ عندهم انهم مطلقاً من المعدم الاختصاصه بالمتنزه من اى من المعدم ومفرد
 نسلم ان يقبض الاختصاص مطلقاً انهم مطلقاً من يقبض الاشم فيكون الثابت الذي هو يقبض الشئ
 انهم من الموجود والذي هو يقبض المعدم لصدقه عليه اي يصدق الثابت على الموجود وعلى المعدم
 الممكن فمقدراً على رايهم هو لا يقبض لكن الانقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي الشئ والثابت الموجود والثابت
 الذي هو المعدم الممكن واما المعدم مطلقاً فهو راجع الى الشئ والمعدم الممكن فلا يكون شياً
 رادعاً كان لم يقسم الثابت على رايهم الى الموجود والمعدم كما لا يخفى في إطلاق المعدم
 على انشئ كونه غير الثابت فمما لا يخفى بان ثمة الثابت هو المعدم الذي له ثبوت لخصه المعدم وم

الممكن وذلك لا يطلق على الشئ وانما يطلق على المعدوم مطلقاً فهو ليس قسماً من الثابت حقيقة الاحتمال
 الرابع المعدوم ثابت في الحال حتى انهم يقول بعض المعتزلة من شئ لا احوال فيقول الممكن في الاعيان
 اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو المحال فيكون المحال
 الذي هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسماً من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان
 منه وغيره اذ غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فامكانه لا تحقق وتقرر في نفسه ثابت و
 الانشائي فالانقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقال الشئ يتناول على هذا المذهب اموراً ثلاثة الموجود
 والمحال والمعدوم الممكن وعلى الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود
 والمحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئاً من الشئ اي الممتنع والمعدوم الممكن و
 في المذهب الثاني يراود الشئ كما في المذهب الاول الذي يراود فيه الثابت الموجود والمضاو
 اما الحكماء فقالوا في تعريب المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار ما لا تحقق له بوجه من الوجود وهو المعدوم
 واما التحقق ما هو الموجود فلا بد من التجازة بحقيقة اي لا بد من ان يفرد الموجود وتجازاً عن غيره بحقيقة
 يكون بها هو هو فان التجاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية يمتنع بهما فرض الاشتراك بين كثر من فهو الموجود
 التجازي والافراد الموجود الذي فان الذين لا يدرك الامام اكلها فالوجود فيه التجاز عن غيره لا يوجب
 المباشرة الكلية لخلاف الوجود التجازي فانه تجاز عن غيره بمباشرة كلية وتخص در ذلك بان الواجب
 تعالى موجود خارجي وليس له شخص بغير حقيقة حتى تجاز بها ما معها من غيره وبان الجزئيات المدركة بها هو اس
 المعتبرة في القوى الباطنة مجازة عن غيرها بالحقيقة والنووية معا وليست موجودات خارجية بل ذواتية
 وقد يجاب بان الواجب سبحانه تعالى شئ واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشئ ليسى بمباشرة حقيقة من حيث
 ان الواجب به هو هو ليسى بشخص من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض اشتراك معه فقد اجمعت
 بحقيقة بهوية شخصية متغايرين اعتباراً وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس
 لا يتجاوز في تحققه المذهبى بمباشرة بهوية شئ في نفسه البسافي هذا التحقق بل التجاز في الخارج بمباشرة بهوية شخصية
 متجاوز في الاثر لا على وجه غير شخصية ليسى بمباشرة الفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه انه
 متجاوز عن غيره بحقيقة فالان حقيقة يطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تصدق والافراد ان
 بقا الموجود اما ان يكون وجوده اصلياً ترتب به عليه آثاره ويظهر من احكامه فهو الموجود التجازي والاصلي
 والافراد الموجود الذي هو على الوجود في الخارج اما ان لا يقبل المعدوم لذاته وهو الواجب له ان
 يقبل وهو الممكن لذاته بقية الواجب بقوله لذاته استرا عن الواجب بغيره ونقيض الممكن بل كالممكن اجزاء
 عن شئ اذا لم يكن بالغير بل هو رعاية للواقع فقط واطار يكون الامكان شئ من الذات كالواجب هو
 اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضع اى في محل يقوم ذلك المحل بمحل فيه وهو العرض لا يوجد في

موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل ادوم في محل لا يكون موضوعا نقولنا يقوم حاصل فيه اثر الحق
 والصوره لوجوده في كل وهو المادة لكثرة اى ذلك المحل الذي هو المادة غير يقوم له محل فيه وهو الصورة
 فان المادة هي التقوطة بالصورة عند سم كباستعرف فالصورة جوهر سم كونها حالة في محل وكل من
 المادة تصدق المحل على الموضوع ايضا والمحل نعم من الصورة يصدق المحل اعلى العرض ايضا
 والموضوع والمادة متباينان منذ رجحان تحت المحل اندراج الاخصيص تحت الاعم وكذا العرض هو
 متباينان منذ رجحان تحت المحل كذلك وقال اشكركون الموجود اى في الخارج اذ لا يتبينون الموجود
 انه يبنى اما لان لا يكون له اول اى لا تقف وجوده عند صد يكون قبله اى قبل ذلك المحل لعدم وجوده القديم
 او يكون له اول اى تقف وجوده عند صد يكون قبله لعدم وجوده الحادث والمحدث اما يتجزأ بالذات وحال
 في التجزئة بالذات اول التجزئة بالذات ولا حال فيه فالتجزئة بالذات وهو الجوهر والشيء به اى بالتجزئة بالذات
 المشار اليها اى الذي يشار اليه بالذات لا بالتبعية اشارة حسية بلهنا او هنا كالتبعية في قيد بالذات
 اقتران من العرض فانه قابل للاشارة على سبيل اتبعية وقيد للاشارة كونه حسية لان الجزاءات على
 تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والمحل في التجزئة هو العرض يوفى بالكل في اى في التجزئة ان يخص
 بحيث يكون الاشارة بحسب اليها واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احد هما عين الاشارة
 الى الاخر دون المانع الكثر فان الاشارة اليها ليست واحدة فالما ليس محال في الكثر اصطلاحا
 امکان حاله لا في التعدد وما ذكره تفسير الكل في المتو كاصح به فلا تجزئة عليه انه لا يتناول حلول صفات الوجوب
 تعالى في ذاته فالاول ان تفسيره بالاختصاص المتاعف واما ليس تجزئة ولا حاله اى اى الذي جعلناهما
 فاشتمال اقسام الممكن الحادث وهو ليس بالجود لم يثبت وجوده عندنا اذ لم يجد عليه دليل في زمان يكون
 موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او مستغنيا عنهم من فتح لهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده
 وسم من جزم بامتناعه بوجوب احد هاتين لوجوده يشارك الباري في هذا الوصف وهو انه ليس تجزئة ولا
 في التجزئة ولا جزم ان يمازى الباري في غيره اى في غيره الوصف اشترك بينهما في علم التركيب في الباري
 والشرك والمبرر انه في ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سأل عنه اس
 من الباري لا يجب ذلك السائل لانه اى بهذا الوصف فيقال هو موجود ولا يتجزأ ولا حال في التجزئة
 فلو شاركه فيه غيره يشاركه ايضا في الحقيقة فيعلم من اياهم الحادث او حدث والقديم وجواب الاول انه
 لا يلزم من الاشتراك في وصفه بما هو سمي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شئ من المشار كين
 بخلاف اشتراك البصيرين في عارض ثبوت كالوجود او سلب كفى باعدا اجماعا وجواب الثاني
 اننا لم نذكر اى هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته مطلقا اما الوجوب الذي اياها كونه موجود
 الكل باعداه والقدم او لا يشاركه فيها غيره وجواب الثاني بوجه آخر لان بقوله هذا الدعوى اى دعوى كونه

هذا الوصف انخص صفاته تعالى لا يخلو من مصادرة لان كونه انخص صفاته تعالى انما يتم اذا ثبت انه ليس بخلق
 موجود حادث لا يكون محجورا ولا حلا فيه فينتهت مقدماته الدليل على ثبوت المدعى فائشاسته مبادر

المقصود الاول

في الوجود والعدم وفيه مقاصد الاول في تعريفه اي تعريف الوجود وقيل انه بدري اى تصور فلا يكون
 مع ان يعرفه الا بتصوره ايضا وقيل هو كسب فلا يدح من تعريفه وقيل لا بتصوره اصلا لا بد اية
 ولا كسبا والحق انه بدري الوجود وبه الوجود اما استدلالا لما هو الظاهر منها فان بذاته تصور صفته
 خارجية عنه فباز ان يكون مطلوبة بالبرهان وانما عجيبات منها على ما قيل من ان الحكم بد اية تصور
 بدري ايضا لكن قد يتخلل في الامور البديية الى تقيده بالنسبة الى الاذنان الصادرة الاول انه جزم
 وجودى لان المطلق جزئى للقيده بالضرورة وهو تصور بالبدية لان من لا يقدر على كسب حتى يثبت له
 تصور وجوده قطعا وجزءا للتصور بالبدية بدري او لو كان كسبا محضا الى تعريفه لكان ذلك التصور ايضا
 محضا الى ذلك التعريف فلا يكون بدريا وعلى التمثل ماى اذا تزلزلنا من كون وجودى تصور بالبدية
 وقلنا ان تصور كسب فلا بد من الانشأ الى دليل اى طريق موصول يلزم من وجوده وجوده اى من وجود
 ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى ويكون وجوده اى وجود ذلك الدليل ضروريا
 للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاد من دليل آخر وبتم الدليل على بدية
 تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل تصور بالبدية كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجود
 بدريا ايضا قال الامام الرازى في الباعث المشرفة علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسبة الوجود جزء من
 وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسبة اولى بان لا يكون مكتسبا فاقبل علم
 الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وتبقي التسليم لا تخرج في المقصودة لانا بالمقنوت
 وجود الدليل لا يمكن ان يستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل قبل
 الا بد من الانتباه الى دليل يكون العلم بوجوده بغيرها فكذلك العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان
 علم كل انسان بانه موجود ضرورى فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجود
 بدية فالحمد من الدليل هو الطريق الموصول الى تصور كسبنا انما العلم مع تصور كسبنا بان وجودى
 منصور بالبدية وجزءا للتصور بالبدية بدري قال هبنا او نقول بعد التمثل الى كونه كسبا لا بد من الانتباه
 الى دليل ولا دليل عن سالكين فلا بد من الدليل من مقدته موجبة قد علم فيها الوجود محمول للموضوع
 ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتباه الى دليل
 على مقدته موجبة يكون العلم بوجوده محمولا للموضوع بغيرها وانما يستدعى تصور الوجود المطلق لطريق البديية
 فاقب الاشكال بان الكلام في كسبنا بالتصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في اكتساب

التصديق فلهذا لا بد ان لا دليل عن ما يتبين كذلك لا يقرىف من مفهومين سلبتين لان السلب لا يعقل
 الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرفة من مفهوم وجودي اما ضروري او مشتق اليه فيكون الحاصل
 بوجوده ضروريا فلهذا العلم بوجود المطلق في حقيقته وجوابه اي جواب الوجه الاول ان لا كلام ان وجودي حقيقة
 متصورة بالتميز ثم انما هو تصديق بدبي حاصل لمن لا يتصوره كسب وانه لا يستدعي تصور وجوده
 بالكلية بل باعتبار ان لا احد يظفره اننا والمشار اليه بان حقيقة بكننا غير بدبيته واذا كان وجودي متصورا بوجه
 ما به استكان الازم منه بدبيته تصور الوجود المطلق بوجه ما لا يزل فيه وانما الكلام في ان تصور بكننا
 بدبي هذا اذا كان الوجود مسمى واحدا مشتركا واذ انما تتمة من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك
 وجود مطلق يتصور به استكان او كسبا واذا كان عارضا لافراد لم يلزم من تصور افراده بالكلية بدبيته تصور
 عارضا فان قلت المول في قولك انما هو وجوده ذاك العارض مطلقا لا خصوصية فدمنه ايضا اذ قلت وجوده
 فقد عرفت من فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت كيفنا تصور ذاك العارض بوجه
 وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي بوجه
 ان يكون هذا ان المفهوم ان عارضين حقيقةهما وقوله في التشرع او لا لا بد من الانتشار اسكس دليل وجوده
 فلهذا لم لا بد من دليل هو ضروري اي معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون الا في الدليل وجود
 فان الدليل كما يكون وجودا كما يكون عديما اليه كعدم النعم الدال على عدم المطلقا فانه يدل على الصدق
 في نفس الامر على صدق المدلول فيما لا وجود له في الخارج على وجود المدلول فيه فلا بد من المدلول قد يكون
 عديمين فاني اصل انما يتوصل بالصدق مقدسي الدليل لا العلم بوجوده الى المدلول كذلك يتوصل تصور جزءا
 المعرفة فلا يتم استكان الحكم فالقول الحق او الدليل سواء كان وجودا او عديما لا بد ان يعلم ويوجد
 في الذهن ويكون بدبيته او منتبها اليه فلهذا لا بد من التسلسل فلهذا يتم متصورا قلنا ان العلم بوجوده
 كان الازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التشرع ثانيا الموجهة بالحكم فيه وجود المحمول الموضوع
 ثم بل الموجهة بالحكم فيه ان ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد ان نحو قولك شرب كذا
 ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعطى تصديق المحمول على الموضوع
 وهو الموصوف في الايجاب ثم من وجوده له الوجه الثاني من الوجود والارادة على بدبيته تصور الوجود بطلان
 يقال قولنا انشي اما هو وجودا او معدوم تصديق بدبي وانه يتوقف على تصور الوجود واحد فم يكون التصديق
 واحد وم بل الوجود والعدم بدبيهما وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور ثانيا الذي هو الاثني عشر
 تصور بالمعنى تصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بدبيته فان قلت ان عمتان اي بدبيته
 بدبي مطلقا اي تجميع الجزاء معا لئلا الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك صحيح بدبي موقوف
 على الحكم بان الوجود بدبي فقد توقف مقدته الدليل على ثبوت المدعي اذ عمتان الحكم في هذا التصديق

ايضا من العقول التي لا وجود لها في الخارج فلا وجود له في الخارج فهو معدوم اذ لا وجود له في
 بين الموجود والمعدوم فالوجود عند عدمه ليس يلزم من هذا اجتماع التقيضين لان موضوع الوجود في
 موجود فخط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فخط نعم يلزم الصفات احد التقيضين بالآخر بطريق ما لا يتفق
 وليس كمال وانما المخرج ان يصف احدهما بالآخر وما لم يكن كمالا يقال مثلا الوجود معدوم كمالا لشيء على قاعده
 ان يقال انجزار الوجود حقيقة بالعدم وكيل من اجزاء الوجود كما ان اجزاء العاقل حقيقة بالعدم
 او كيل من اجزاء العاقل فانه في الباب ان اجزاء الوجود اذا كانت معدوما كان الوجود ايضا معدوما
 وقد علمت انه لا احتمال في هذا الحق عند الشيخ الاشعري كما انه في الصفات الوجود والوجود لا في نفس الحقيقة
 وانما موجوده كمالا لشيء عند ان الوجود موجود ولا يلزم منه كون الكل منفعة للجزء لان وجود
 كل شيء من حقيقة وليس المراد بالصفه ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يخل عليه سواء كان من
 حقيقة او خارجا عنها او خارجا عنها وقد عرفت ان فكرة سبب الخلق لا تناسب بهذا المقام لان الوجود
 لان من الحقيقة من المتعاقبات مركبات ومنها بساطة كذا اسما في الموجودات وقد يقال في كل الشبهة
 لا يصف اجزاء الوجود لا بهذا بل بذاك اي لا وجود له بالعدم وهو لا يخرج باثبات الواسطة بين الوجود
 والمعدوم فلا يصح الا على انه سبب شي في الاحوال فيكون انجزار الوجود عند عدمه من قليل الاحمال كما ان الوجود
 عند عدمه كذلك قولنا في الاستدلال اننا على نفي تركيب من الوجود يصف الاجزاء الوجودية او يصف كل
 قلنا في السجدة على تائز الجبر الفصل في الخارج ملحقها بالوجود على الصانع فيه لان المبدء في المبدء انما
 يتوقف على التركيب من الجبر الفصل لاسن اجزاء الخارج المتأثرة بالوجود في الخارج وهو انما تأثر
 الجبر الفصل في الخارج وقد علمنا بالوجود على النوع في متغير بل تأثره في الوجود وقد علمنا على النوع
 بجميعه انما هو في الله من دون الخارج كما سألنا في الحقيقة وكذا سألنا في الوجود يصف بالمعدوم اي
 معدوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود من الصفات حتى يكون محال بل محض صفات فلا يلزم الا
 كون الوجود مركبا من اجزاء متعقبة بغيره فكذلك مركب من اجزاء متأثرة بالوجود في الخارج فانه مركب من
 اجزاء متعقبة بغيره فاشارة مثلا محض امور لا هي منها البشارة اعني الوادات التي يتركب منها العشرة
 فكذلك اسما في الاجزاء الهندسية فان المحال نفسه ليس بين الانسان في الحقيقة ثم انما استقراءتين
 وليس يلزم من ذلك كون احد التقيضين جزء من الآخر فان مقابلة الجبر ليست جزءا من المركب ولنا ايضا
 ان نعلم ان قولنا الوجود بالعدم قولنا بالعدم لا يجب تقيده بالعدم والاضال اليه وانما انه
 لا ينفك عن الوجود شي من الرسم اصله فلا يكون ان يكون من الخواص بالصورة موجب لنفسه كذا الحقيقة
 فان يكون الوجود خاتمة ذلك قولنا في الوجود اذ في لا يبال الرسم لا يعرف من الوجود صاورة فان
 من لا يعلم كونه بعبارة اخرى ان كنهه كيف يعلم انه لا يعرف مثل اعرف كذا يعرف يتوقف على كونه بعبارة

بجواب ثابت اليمين والمعدم هو المقتضى اليمين مفادته لفظ اليمين الثبوت على ان المحدث هو الموجود في نفسه
 والمعدم في نفسه لفظ الموجود في نفسه والمعدم عن غيره ولا ما هوام منها الثانية انه انقسم الى فاعل ونفع
 ممتزج وشاثر وانقسم الى حادث وقديم والمعدم لا يكون كذلك انما شئت انما يعلم ويجوز ان يسمي
 يعلم بغيره والمعدم لا يسمي ان يكون كذلك فمذه العبارات في لفظات الموجود ويعلم منها لفظات
 الوجود ونفع الوجود بغيره اليمين لما يقيم الشيء الى فاعل ونفع الوجود او الى حادث وقديم او لما يسمي
 ان يعلم الشيء بغيره وكلما كل ما ذكره في المثال تعريف الشيء بالاشياء كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون بغيره
 الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت بآراء الوجود الثبوت
 الوجود فلا يسمي تعريفه تعريف حقيقة او مفاعل بغيره ولا اثره في الميزان فليس بمرجع في اثره في الميزان القديم
 بمرجع لا اطلاقا واكاد ان يسمي بمرجع لا اطلاقا فلا يسمي في تعريف الوجود وصحة العلم لا الجاهل

ان كان معدوما في الشرائع بالاعتقاد

المقصود الثاني

في انه ان الوجود مشترك اشتراكا متبوعا اى هو متبوعا واما مشترك في الموجودات باسرها والى ذهب
 الحكماء والمعتزلة في كل وجه الحسن واجاب عنه ذهب اليه من الاشياء ايضا الا ان ذلك عند الحكماء مشترك
 عند غيرهم واما ذهب اليه الى كونه مشتركاً في الوجود لا اطلاقاً بل في مشتركاً في الوجود بغيره
 في الخصوصيات من انواع الموجودات واما ما ذكره انه اى الوجود على تقدير كونه مشتركاً في الخصوصيات
 الخصوصيات او متبوعاً في الوجود في قولهم انما هو مشترك في الوجود لا اطلاقاً بل في مشتركاً في الوجود
 الخصوصيات من الوجود في الوجود التي هي هي ان تلك الخصوصيات والمطلقات في الوجود
 شيء يستلزم التردد فيما يخص بطلانها لانها اذا اختلفت في الوجود لم يكن جزءاً من بان له باناً عليها
 اتم التردد وانما ان ذلك السبب واجب او ممكن على تقدير كونه مشتركاً في الوجود او عرضاً اذا كان جزءاً من
 متبوعاً او غير متبوع وكذا ترد في جميع انواع الموجودات واما ما ذكره ان الخصوصيات
 سوجباً لزال الوجود المتعلق بوجوه ذلك السبب ومقتضى التردد في الوجود انما هو مشترك في الوجود
 ممكن ثم تبين بان انه واجب فانه يؤول بغيره مشتركاً في الوجود او مشتركاً في الوجود او مشتركاً في الوجود
 بان على حاله لم يتغير اصلاً فلو ان الوجود مشترك في الوجود ايضا ليقال انما ترد في الوجود في الوجود
 فانه ترد في الوجود وكذا اذا اذيل بغيره ايضا الى بعض نال بغيره في الوجود او لا بان الباقى في
 المتبوعين لا ترد في الوجود هو السبب بغيره الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك في بعض
 لا مستويا لان القول بغيره في الوجود انما هو مشترك في الوجود او مشترك في الوجود او مشترك في الوجود
 باختلاف الثقات فوجب ان يكون الاشتراك متبوعاً في الثاني واما المتبوع في الوجود او مشترك في الوجود

الکون ووجود الجسم ووجوده الخی بکذا الحق لای وجودات الالوان وخصاصها انفس الموجودات
 بحد الموجودات باسرافان لئلا یلحق التبعیض بالحد ووجوده مشترک بین جمیع اشیا لای یقسم
 الیه اعتبارا لان حقیقة التبعیض من جنس الی مشترک لا یفصله الوجود لای فرق الا اشتراک النفسی کما
 انقسم البین الی القوایة والباعثة لکن مشترکا بینا اشتراکا نظائرا لانا نقول لای یقسم الوجود من حیثه لای یفصله
 علی ما یمنع وعلی ما یمنع به فذلك لا یکنف بالصفات المتفاوتة ویکون فیها اشهر النظم العار بین الصفات والاثبات
 بطلان ذلك الذي یفکر من التبعیض لا اشتراک النفس کتقسیم البین فانه موقف علی الوضع والمسلم به یختلف
 بسبب اختلاف الصفات ولا یکن فیها اشهر النظم لا اشتراک المنوع واجب فی التبعیض العقلیة فانه قد
 قبل التبعیض فی شئ البین فانه یأخذ بالاسم یأخذ بالاسم یأخذ بالاسم یأخذ بالاسم یأخذ بالاسم یأخذ بالاسم یأخذ بالاسم
 فانه لا یأخذ بالاسم فانه یأخذ بالاسم فانه یأخذ بالاسم فانه یأخذ بالاسم فانه یأخذ بالاسم فانه یأخذ بالاسم
 بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة فی ذلك السبب ای جسمه بان له ماهیة وشرودی فیها
 الماهیات وخصم الماهیات الی الخصویات وکذا محال فی النفس فیکون الماهیة والخصم مشترکین
 ووجودا بل لان الماهیات تتماثلة استثنایا والخصمات متمیزة لای یكون مشترکین فی تماثل الماهیات و
 التحقیق انه ان ارید مجرد الاشتراک ای ان ارید من الاستدلال بحدین البین مجردان الوجود
 منصف واحد مشترک بین الموجودات واما ان ارید تماثله فی حقیقة اولیها انفسه فاما انفسه فاما انفسه
 والنفس انفسا ما یضاهی الماهیات والخصمات البهریة مشترکان ههنا واما ان ارید انفسا
 تتماثلة لای یفصله بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة فی ذلك السبب ای جسمه بان له ماهیة وشرودی فیها
 لان افرادها تتماثلة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة
 اثبات ان عدم مفهوم واحد لا یأخذ فی الی فی عدم بالذات فلا تعدیه اذ لا یصور تعدیه لای یأخذ
 کما انما یأخذ فی الوجود من واحد لا یأخذ فی الی فی عدم بالذات فلا تعدیه اذ لا یصور تعدیه لای یأخذ
 حصر علی لا یمنع عنه قلنا فانه ان عدم مفهوم واحد الوجود مفهومات متعددة بل ذلك اشهر من
 فردته انه لا یفصله بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة
 خاص اولیها لای یفصله بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة
 فکان یل انفرادها ان الوجود لای یفصله بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة
 اشهر من ان الوجود لای یفصله بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة
 ان عدم مفهوم واحد لای یفصله بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة
 ان حقیقة الاشتراک ان حقیقة اشتراک کل حقیقة متماثلة فیها لای یفصله بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة وانشیء فیما فی غیره بالماهیة

ورضها حاضر لا شبهة واما ان الوجود قد يراعى على اختلاف تعدد وجوبه فبما كان الوجود على وجه مخصوص
 شيء يقع عليه ويكون التوحيده بين تلك الوجودات في حصر عقلي كما ان التوحيده بين الوجود المطلق على
 تقدير شئ وبين رتبة حصر عقلي الوجود الى ان قال بعض الفضلاء بهذه الحقيقة ان كون الوجود مشتركاً في
 ضرورة لا حاجة فيها الى الدليل بل فيها ان في حقيقة الوجود ان الوجود والوجود السعاد و
 البياض الموجودين مشتركين في الكون في اللاحيان باليس بين الوجود والمعدوم كالبياض في العقلاء
 وليس هذه المشتركة في الكون المذكور بحسب اختلاف الاسم لانه ثابتة مع قطع النظر عن اللاحيان واما
 وجه الذي ذكرناه لا يمتنع الا لما قد فسرنا في رتبة الوجودات الى النصف فمواقع فيها او عينه كذا سنرى
 في المباحث المشتركة قال المصنف في حصره في المباحث المشتركة فان حالها كذلك ايضا قال المصنف
 في حصره في المشتركة ثم الكلام في ان ادعى سواها في بين افراد الوجود بطل بشارة المباحث المشتركة في حصره
 انما من قال ذلك البعض من الفضلاء من انهم ادعوا في الوجود غير مشترك فقد اعترف بكونه مشترك من حيث
 لا يدري ان اولاده تصورهم واحداً في جميع الوجودات وبكم عليه باعترافه مشترك بين الوجودات
 لانه المبدأ في كل وجود وجوداً كذلك اي غير مشترك وقد اعترف باعترافه مشترك وادعى ان كل الوجود
 المتعلق بوجه مشترك واحدة عاتقها لم يكن اجتماعاً بل واحد علم لان ذلك الدعوى مع شدة
 بحسب المنع كعدم ذلك الاسد فلا بد لكل واحدة من تلك الدعوى من بيان علمه واحسب ان
 الدليل اذا كان واحداً امتناعاً لا متعدد فلا بد ان يكون الدعوى عاتقها متناولاً لذلك المتعدد ورجعوا
 اياه انما يكون باعترافه واحداً في جميع اولاده لوجوب التفرع بخصوصية كل واحد من تلك التعدد من
 قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان كل واحد منها غير متفرع على وجود واحد يتناول كل وجود ولو كان
 مفهوم الوجود متعلقاً بالاحتياج ذلك الفعل الى ان يكون على كل واحد واحد من وجودات الماهيات
 اذ غير مشترك لا تتاح له ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد من تلك الماهيات
 محنة على ان الوجود غير مشترك يتناول كل واحد فلا بد من ان يتصور منه واحد يتناول الوجودات باسرها
 وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجاب صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المنع حقيقة لا ريب
 الا عرفت بان الوجود مشترك معني هو اجاب اننا نأخذ بما في الدعوى سائبة لا موجبة معدومة فتقول الوجود
 معني مشترك في سائر الوجود وذلك لا يقتضي وجود مشترك كما ينبغي ان يكون ذلك كما يقال لا يوجد
 شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي شخصاً مشتركاً بينهما لا تتاح له ان يقتضي تصوراً وتحملاً ان الساببة
 لا يقتضي وجوداً مشتركاً في تصور فقط ولكن ان كتاب ايضا بان المراد بالوجود هو الوجود في الوجود وبنظر
 واحد شامل لجميع الخصائص في حكمها على ما لها بهذا المعنى ان المتناول اياها من غير حصة احدية ان
 يكون على خصوصية كل واحد منها الوجود الواحد من ان لو لم يكن الوجود من واحد مشترك كالمعنى المشترك

عن الممكن فاما اذا قلنا على تقدير كون الوجود ساني متعدد الشيء اما يجب وجوده او لا نقدر على الجواب
 بسببه ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا لممكننا سانا فلا يتصور ان اصلا بخلاف ما ذكرنا ان الوجود
 سانه واحدا لا تتحالة ان يكون نسبتة الى الشيء الواحد الى شيء واحد بالوجوب والاسكان سانا بانظر الى
 ذاته والواجب ان لا ذكره بسببه على جواز ان يكون شيء واحد وجودا ان يكون الشيء الواحد وجودا
 وان كان الوجود نفس الحقيقة او زايدها عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لا امتناع ان يكون الحقيقة
 الواحدة حقيقيتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليهما واما من قال ليس الوجود
 بمتشرك بمعنى بل هو مشترك بين الكل اشتركا تفصيلا فمسمو بالكون باله نفس الحقيقة في الكل سببي
 مجتمعا بمنزلة هب ثالث نقل عن الكشي واجبا معه وجودا الوجود مشترك لفظا ومعنى بين الواجب
 والممكن و مشترك بمعنى بين الممكنات كلها وند السادة لم يلقه المصنف

المقصد الثالث

في ان الوجود نفس الماهية او جزءا او زايدها وفيه مذاهب ثلاثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزءا
 للماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكن جميعا او زايدها عليها في الكل فيكون
 نفس الماهية في الواجب زايدها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد
 فانخرت المذاهب في ثلاثة اقسام اشهر اقسام الاشياء الى اقسام البصر من الممكنة
 الى نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكنات كافة لوجوده ثلاثة الاول لو كان الوجود زايدها عليها
 اي على الماهية كانت الماهية من حيث هي غير موجودة اي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها قطع
 النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يكن موجودة وكانت معدومة افلا واسطة بينهما فيلزم من من انهما الوجود
 بالقياس ببا الصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وان ناقص اذ يكون الماهية من معدومته
 ووجوده معا والواجب من وجهين الاول القصد لاسيلا لاعتراض الزائدة على معدومتها بلا استثناء فقال
 لو كان السواد مثالا زايدها على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انغمض اليه السواد لم يبق الجسم
 الذي ليس بالسود بالسود فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس بالسود معا وانه يتناقض والثاني في كل
 هو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي في الرصد الثاني في كل منهما اي الوجود والعدم
 امر زايدها عليها فيهما انما هو الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نفس به انما ليست عين الوجود
 ولا عين العدم وليس نفسهما واخلالهما في كل ما عدنا زايدها عليها فاذا اعتبرتهما الوجود كانت موجودة و
 اذا اعتبرتهما العدم كانت معدومة واذا لم يوسعهما في نفسها لم يكن ان يحكم عليهما بانها موجودة او معدومة
 ولا نفس به ان الماهية من غيرهما معا حتى يلزم الواسطة ونفسه ان الوجود ونفسه الماهية ووجوده
 الاعمى الماهية الماهية من العدم حتى يلزم التناقض ولا الاعمى الماهية الباطنة الوجود

یوم کونها موجوده قبل وجودها و بیان آخری فی غیر الیه لا بشر کونها موجوده و لا بشر کونها مسمیه و نه
بل فی زمان کونها موجوده نهذا الوجود و لا وجود آخر بل ذلك علی قیاس النضمام الی الاعراض الی محالها الی
الثانی ان قیام الصفه الثبوتیه یعنی فرع وجوده ای وجوده و لا بشر کونها موجوده فان لا بشرت له
فی نفسه لم یکن ان یصف بعضه ثبوتیه و لا شک ان الوجود امر ثبوتی فلو کان الوجود صفه فانه قائمه
بالمابته لزم ان یکن قبل قیام الوجود بها لما وجوده لزم کون الشی موجودا مرتین هفت و ایضا یلزم تقدم
الشیء علی نفسه ان کان الوجود السابق عین الوجود اللاحق و یجوز الکلام فی ذلك الوجود السابق
ان کان غیر الوجود اللاحق بان یقال لو کان الوجود السابق صفه فانه بالمابته لکان لما قبل قیام
بلا وجوده و بما وجوده الثالث فی سلسل الموجودات الی مالا نهائیه که هو منشوع و متناهی فلا بد بناک من
وجوده لایکن بینہ و بین المابته وجودا قطعیا فیکون برعین المابته و ذلك لان جمیع هذه الوجودات
الزائده الی المابته عارضة للمابته ینقضي ان یکن لما وجود قبلها لا تتنازع الصفات المعلومه بالصفه
الثبوتیه و ذلك الوجود لایکن قائما علی المابته و لا لایکن باخره و جمیعها لایکن عینا و هذا المطلوب
و الجواب ان العزوه الیه او اعتبارها انما هی فی صفه وجودیه و نه فی غیر الوجود فان البدیة تشبیه
بان کل صفه ثبوتیه سوس الوجود فان قیامها الموصوف فرع وجود الموصوف فی نفسه و لما الوجود و لا یفرق
فیه علی عکس فک انما ینقضي باشتغال سبقیه بالوجود و لا ذکرتم من لزوم کون الشیء موجودا مرتین
اوس من لزوم تقدم الشیء علی نفسه فی سلسل الموجودات الی مالا نهائیه که و فاعلم ان یقول هذا الجواب من
قبل التخصیص للاحکام القطعیه البقیة بسبب ایضا و هذا الجواب اصحاب العلم الظنیه فی احکامها و العلم
فما یصح قطعیا بل العوالب ان یقول العزوه یکم بان کل صفه ثبوتیه ای موجوده فی الخارج فنان
قیامها بالموصوف فرع وجوده فیه و لیس الوجود صفه موجوده فی الخارج بل امتیاز من موصوفها و انما هو
المعلل و حده نعم هو ثبوتیه یعنی ان لیس السلب و اخلان فی مضمونه لا یجتنی انه موجود فی الخارج فلا یکن متناهی
فی فک الاحکام العزوه فی هذا و قد اعترض بان بدین الوجهین ان من محال من ان الوجود لیس بایده علی
المابته لانه یما یجوز ان یکن جزو منادان لم یذهب الیه احد الوجود الثالث لو کان الوجود نایدا علی
المابته او جزو منادان لکان الوجود آخر لا تتنازع الصفات الموصوفه الذی هو تعین و یجوز فی الکلام الی وجود
الوجود و سلسل الی لزم سلسل الموجودات الی مالا نهائیه و الجواب المنع ای لایم الملائه لایقینی
الوجود من المتعلقات الثانیة فلا یکن موجودا بل منه و اما احتمال فی الصفات الشیء تعینیه فیکون
السلب الصفاتیه یحاطه لکبر و ان سلم ان الوجود وجوده علی ذلك لا یقنع بیکون وجود الوجود و نفسه
لا زید علیه لاجل نفسه و کذا فک ان قبل قدم التقدم نفسه و حدوث احد و قد نفسه علی تقدمه لکن تقدم
و حدوث موجودین فی الخارج فکذا کذا اشکال الی انک من موجودا و جوب و محال ان الاحکام

و غیر ذلك من الالوان المکررة التي سیاتی ذکرها فان کل وصف یحتمل غیره و نایب علیه ای علی ذلك ای غیر
 کما یثبت فی نفس لیس امرنا نایب علی لغة نقول مثلا کل نعم من شأنا لقدم فانما لیکون تقدیمنا الا بانضمام امر آخر
 الیه و حتی نقول ان تقدم الاما مضمون التقدم علی تقدیر وجوده فهو قدیم فی نفسه لا بمنزایه علیه فیم الیه فذلك لک
 الماهیة موجوده و لیکون نایب علیها و اما الوجود فهو موجود فی نفسه لا بمنزایه علیه لا تری ان کل ما یقارن لوجوده و انما
 یكون مضیا بواسطه قیام الغضوب و اما الغضوب فهو مضی بذاته لا لقیام ضرور آخریه و ثانیما ندیب الحکما و انه
 نفس لیهیتة الواجب وان زادت فی الممكن و اما زیادته علی الماهیة فی ممکن فلما سیاتی فی المذهب الثالث
 و اما کونه نفس بیهیتة الواجب لقدمه اذ لو کان موجودا بیهیتة ای لو لم یکن وجوده نفس بیهیتة لکان نایب علیها
 اذ لا یخیز ان یكون جزئها و اذ کان نایب علیها و يجب ان یقوم بها و الا لم یکن موجوده و اما لو کان
 وجوده بیهیتة لکان وجوده و ما یحتاج الیه ای الی بیهیتة و انما غیره و انما یحتاج الی غیره لکن ینبغ
 وجوده لکننا نعلمه و هی ای تلك الیة لیس غیر الماهیة الواجبة و الا لکان وجوده الواجب معلولا لیس
 فلا یكون الواجب واجبا حتی ای تلك الیة الماهیة الواجبة و اما هیة تقدیمه لقدمه فانما علی المعلوم
 بالوجود تقدم الماهیة الواجبة علی الوجود ای علی وجوده بالوجود و انما لیس لیس من الوجود الذکوة فی
 الدلیل الثاني فی شیخ و یستلزم کون الشئ موجودا قبل وجوده و کونه موجودا متین و ان یلزم اما تقدم الشئ علی
 نفسه و التسلل فی الوجودات و ایضا یلزم بثبوت المطلوب علی تقدیر عدمه و ذلك لان الماهیة التعقیصیة
 بجمیع تلك الوجودات التسلسل لاجل یقصد ما وجد لا یكون نایب علیها و الا لم یکن ذلك کما یجب
 بل یكون عینا و هو المطلوب فان قلت کون وجوده الواجب علی تقدیر الزیادته ممکنا متناجا الی علیه یقصد
 علی ان وجوده خارجی و هو مجموع تحت لیس المراد ان یحتاج الی علته لوجه علی المراد ان یحتاج الی علته لوجه
 و ینما به بالماهیة لان مقتضاها انما تصات الماهیة بها لا بد لیس علیها ای اما الماهیة الی غیره و اوجب عنه
 بان الیة لا شک انما مقتضاها علی المعلوم و اما ان تقدمها علیه یجب ان یكون بالوجود مجموع فان تقدم
 الشئ علی الیة بالقیاس الی المعلوم قد یكون غیر الوجود کتعم الماهیة المکنة علی وجوده فانما قایله
 للوجود عنه و هو المعامل بتقدمه علی مقبوله لانه علیة قایله لیس ذلك التقدم بالوجود و لما ذکرتم بیهیتة من
 لزوم وجود الشئ قبل وجوده و کونه موجودا متین و ان تقدم تقدم الشئ علی نفسه و التسلل و اما لکان
 تقدم المعامل بالوجود و لکن لا یخیز ان یكون تقدم المعامل کذا کما و انما قایله انما یحصل قیامه لیس
 و المقوم الشئ تقدم علیه ضرورة لکونه علیة لیس ذلك التقدم الثابت لاجزاء بالوجود و انما یخیز من ذلك
 التقدم لاجزاء و انما نقول انما یخیز من الوجود ای من وجوده لاجزاء و اما بیهیتة فانما الیة لیس الماهیة من شئ
 ای بلا اعتبار وجوده و عدمه و ما یقصد تقدمه ای انما علیها لکان تقدمه واجب الوجود و اما لکن ذلك
 لیس معلولا لیس بواجب تقدم المقدم علی الماهیة تقدمه علیها بالوجود و انما لکن لا باعتبار حصول الوجود

المعاني الواقع بل على تقدير حصول الوجود لما فانا انما قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلاً من زودنا موجوداً
 مسبباً للواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل زودنا بحيث سببه وجد ان كان وجوداً مجرداً متقدماً
 على وجود الكل لا انما نقول فمذهبه بحيثية اي يكون المقوم بحيث سببه وجد هو مع ما يقوم كان سابقاً
 عليه همه التقدم الثابت لجزء القياس الى الماهية وانما الخطا في هذه بحيثية ليجز المقوم لا باعتبار الوجود
 ولا انما ثابته للمقوم قبل ان يوجد الا اننا لا نقول الا باعتبار الوجود وهو اي هذا الذي ذكرناه من ان المقوم
 المقوم بالمقوم على المحلول حال عدمه كانت انما في سببه المنع او قد ثبت ان من ملته من العلل قد اختلفت
 بالتقدم على المحلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدماً عليه بحسب الوجود فمما ان يكون المحال في العلة
 المعجزة كذا كذلك وانما قبل ان اذ اراد ان هذه بحيثية ثابته للجزء كذا لك حال عدمه لمعنى عوارضه و
 معلوله الماهية فيكون ماهية متقدمة على هذه بحيثية لا باعتبار الوجود وهذا التقدير كغيره في المنع ليس بشي لان
 هذه بحيثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى ملة خارجية ولا شفاهاً والحق ان هذه بحيثية هي التقدم الى
 هذا التوجيه كما لا يخفى به اجاب عنه الحكماء بان المنع للوجود هو اصله انما عليه لا بد ان تلحق العقل بالوجود
 او لا حتى يمكن ان يلاحظ ان اعادة الوجود وذلك لان مرتبة الوجود متقدمة عن مرتبة الوجود والضرورة
 فان لا يوجه في نفسه لم يتصور منه ان يلاحظ ان اعادة الوجود وذلك لان مرتبة الوجود متقدمة عن مرتبة الوجود والضرورة
 الواجب من حيث هي متقدمة وجوداً بالما جوزه من قبل وجوده زايده على ماهية واستيفه للوجود ولو لمصلحة
 المقابلة لا بد ان تلحق العقل بالوجود حتى يمكن ان يلاحظ ان اعادة الوجود وذلك لان استعادة
 الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود واستيفه عليه بالوجود وفروقه والمقوم الماهية بحسب ان
 يتلحق في النظر عن وجوده وحده فان تقيده الماهية ودفعه في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها لا باعتبار
 وجوده وحده ولا لا تنسج الجزم بالتقدم مع التوهم الوجود والعدم فبحسب ان يكون تقدراً عليها بحسب
 الحالت دون الوجود والمنع الذي اورثوه على وجوب تقدم العلة الموجودة على سببها بالوجود من دفع
 كونه مصداقاً للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة الزرع الى هي العلة انما عليه ومن ما جعله مستنداً
 للمنح وهو العلة انما عليه والمقومة بين قد لا تخف عنه عفاة فلا يتلزم جواز جواز اي جواز المستند وجواز
 المتنازع فيه فلم يتبين جواز كراهه اشتباهه واصلاً وانما انما زايده على الحقيقة في انمكن والواجب جميعاً فثبت
 بختان الاول ان زايده على الماهية في انمكن ووجه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هي هي
 يتقبل العدم والا لا بد ان يتقبل العدم المنع عنها الا مكان والنصف بالوجوب الذاتي ولا شبهة في
 ان الماهية الممكنة حال كونها موقوفة الوجود تباها ولا يجوز ان يكون موجودة معدومة محالاً لو كان
 الوجود نفس الماهية الممكنة او جزواً لم يكن كذا لك بل كانت باقية العدم من حيث هي اي انما لا يلاحظ
 تقدير كون الوجود نفساً فالحال الوجود في ان يتقبل الحقيقة ولما على تقدير كونه جزواً لها فالحال الماهية في كونها

من حیث ہی ہر ماخوذہ سے الوجود فلا نقیل للعدم کما مر واجبہ عنہ ای من ہذا الوجه بانک ان اردت
 بقبول العدم انما ای الماہیۃ المکملۃ ثبت فی الخارج خالیہ عن الوجود متصفۃ بالعدم منوع لان الماہیۃ ال
 العدم لا ثبوت لہا فی نفسها عندنا بل ہی فی مرتب وان اردت بقبولہا العدم ارتقاہا بالکلیۃ فلام الہا
 وکانت نفس الوجود او کان الوجود جزوہا لما قبلتہ ای لما قبلتہ الماہیۃ من حیث ہے ہے الوجود کذاک
 لان الوجود نفس یرفع بالکلیۃ لانہ اذا ارتفع الماہیۃ المکملۃ تقدر ترفع وجودہا قطعاً فلا یجز قیام ذلک
 الوجود بذاتہ ولا یترک ذلک الماہیۃ المکملۃ ولو قام بہا لم یکن مرتفعۃ بل موجودۃ واذا جان ارتفاع الوجود
 بالکلیۃ وانما فیہ اشتقاقاً بتقیض الذی ہو العدم باز ذلک فی الماہیۃ علی تقدیر کون الوجود نفسہا او جزوہا
 الوجه الثانی انما نقول الماہیۃ المکملۃ کاشک مثلاً من الشک فی وجودہا فلا یکن الوجود نفسہا ولا جزوہا لما
 یتطرح بہ لا نقیل الشک انما تصور نہ وجودہا الخارجی دون الوجود الذہنی فانہ ای الوجود الذہنی
 نقیل العقل والقصور فاذا اقبلت الماہیۃ کانت موجودۃ فی الذہن بکف یشک بولہا قطعاً متصفہ بوجودہا
 الذہنی فالانہ ما کونہ ان الوجود الخارجی نفس الماہیۃ ولا جزوہا او الکلام فی الوجود المطلق مدانہ
 راہ علی الماہیۃ سواء کان وجودہ خارجیا او ذہنیاً فالذہنی قاصر عن المدعی لاننا نقول علی تقدیر تقسیم
 الوجود الذہنی بالقصور فیہ او تحقق الوجود الذہنی حال کون الماہیۃ مقولہ مقصورۃ لا یشک فیہ ای
 فی الوجود الذہنی لان حصول شئی فی الذہن لا یشترک فی نقل ذلک الحصول ولاحکم بثبوتہ لزمان الشعور
 بالشیء غیر الشعور بکذہن غیر متکثرہ علی ولا یشک فیہ لذلک اختلف فیہ اے فی الوجود الذہنی کون
 اثبتہ المہیۃ بزمان لا یکن مقولہا مقصورۃ ولو کان تحقق الوجود الذہنی مانعاً من الشک فیہ وموجبا
 العلم بہ لانہ فاعقل ولما اخرج الہیہ بان ذلک الماہیۃ الخارجیۃ اے المتحققۃ فی الخارج اذا
 لم یکن مقولۃ لحدہ ذلک عن الوجود الذہنی فیناظرہ فلا یکن نفسہا ولا جزوہا ایضا فہذا ہم الجزوہ الاخر
 من المدعی ولا یکن ان یق الماہیۃ الموجودۃ فی الذہن خالیۃ عن الوجود الخارجی فیکون ثابتاً علیہا ایضا
 اذ توجہ علیہ انما لا یصل الی الماہیۃ فی الذہن وقد قال بعض الفضلاء رینے الفاضل الاموی مائل
 الذہن الذہنی ہو الوجه الثانی انما نقولہ اے ممکن کاشک مثلاً تصور امان ہذا منہ کون الماہیۃ
 المکملۃ مقولۃ ولا نقولہ اے وجود ممکن تصدیقاً لان الشک فی الوجود ویا فیہ المقصدین ہذا المقصد فیہ
 الذہنی کذا تعلم الماہیۃ تصوراً ولا تعلم وجودہا تصدیقاً فلام فیہ اذ لا واسطۃ فیہ کمر وسبیل لہ دروہ
 اذ لا تسلل الیہ بل باقربہ ہذا الفاضل کل بان الشک فی ثبوتہ اے ثبوت الوجود لہا ہیۃ المطلقة
 ولا شیء من الماہیۃ وجزوہا ما یشک فی ثبوتہ لہا ہیۃ لا متناع الشک فی ثبوتہ اشک لغیرہ فی ثبوتہ
 فواجبہ فلا یکن الوجود نفس الماہیۃ ولا جزوہا ممکن یروہا ہذا انما لا یجزوہا الشک فی ثبوتہ الجزوہ
 اذ کانت الماہیۃ مقولۃ بالکلیۃ ولا یمن ان شیئاً من الماہیات مقولہ کذلک وایضاً اشکال المہیۃ فی

المفهوم من فان ما قلنا لا يقول نعم السواد هو بوجوبه من مفهوم الوجود بل يقول ان قل ان اصدق عليه السواد
من الامور الخارجية هو بوجوبه اصدق عليه الوجود وليس له ما يصدق له الوجود والسواد هو تيان متناظران
في الخارج فيقوم احد هما بالآخر كالسواد والقياس بالجسم فان للسواد هو بوجوبه تحت اذنه عن بوجوبه كجسم
بجانب الخارج وقد قامت الاول على الثاني وما ذكر من ان اصدق عليه احد هما هو عين اصدق عليه
الاخر انه ليس له ما هو تيان متناظران هو الحق المطابق للواقع والاك ان لما به بوجوبه متناظر في الخارج
مع قطع النظر عن الوجود وكان الوجود البق هو بوجوبه اخرى حتى يمكن قياما بوجوبه السواد في الخارج كان الجسم
هو بوجوبه خارجي مع قطع النظر عن السواد والوجود هو بوجوبه اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان
لهما اى لما به بوجوبه قبل الفهم الوجود الوجود فيلزم ما من المفردات وهو عن الشيء اى الجسم الخارجى
وعمى دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متناظر الوجودية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه كيف
لان ما فكله يدل على ان الوجود والوجود لا يتناظران في الخارج كما في السواد والسواد لان هذا الاستلزام
ان يكون بوجوبه الوجود في الخارج عين بوجوبه الوجود كالسواد فلا حتى يكون اصدق عليه احد هما هو عين ما
صدق عليه الآخر كما ان يكون صدق عدم الانتياز بان لا يكون الوجود هو بوجوبه فلهذا حتى يكون من المعقولات
الاشياء كيف ولو ان الوجود بالسواد وانا في الخارج كان محمولا على تلك المقادير والمطابقة كالسواد فيقوم
لكن لا شك في ان الوجود موجودا لا شك في ان السواد موجودا بل يمكن ما هو بوجوبه الثانية في الاعيان
هو بوجوبه السواد والوجود عارض لما وبتنازعهما في النقل فقط فاشق منه الوجود المحمول على تلك الوجودية
بالمطابقة فلهذا القدر مسلم وان تلك الوجودية ذات الوجود وبوجوبه الثانية كالمسببات ذات السواد وبوجوبه الثانية
فمفهوم نعم لما ثبت الحكماء والوجود لا يثبت فانه دان واقعه في ذلك اى واقعه الاشياء في ان الوجود
الخارجي لا يتناظر من الماهية في الخارج بل بافتحان هو بوجوبه فاقول اياه اى الوجود متناظر حقيقة الخارج بوجوبه
فان اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فكلها النقل بل من ماهية ووجودها فيحصل هناك وبيان
مطابقان الماهية الخارجية على قياس ما في الجسم فحصل ثم يشتد على انهم واقعه الاشياء في الاتحاد
بجانب الخارج وان واقعه في التناظر بحسب الذين فلهذا فصرح ابن سينا في اشفا ان من المعقولات ثانيا
طبع الاعيان شي هو وجودا وشي اخر الوجود او الشيء في الخارج سوادا وانسان او غير ما من امتحان
فمنه الماهيات مجردة عن وجودها في الوجود والوجود او اشياء في الوجود بل ما من الاعيان بل ما من
المعقولات الثانية التي كمن المعقولات الاولى من حيث انها في الدين ولا يحازر له ما من الخارج فكل
اى الوجود في كمن المعقولات الثانية كمنه في النسخ فالذات في العرفي فان عقوبات في الافعال
معقولات ثانية في الوجود ما في الاعيان شي هو حقيقة فلهذا فصرح بطلي في قوله في العرفي
فكل بل في هذه المقادير ما من في المعقولات والذات في ذلك لا يثبت عليه ان هذا الكلام من ابن سينا

تصریح بان ليس الوجود هو ذاته فاجبت كمالها بايات من الامكان متاملة في الوجود ولا معقولة لانها تاتى قال المصنفان
 النزاع في ان الوجود زايده وليس زائدا راجع الى النزاع في الوجود انه يمتنع من شيه كاشف قال
 عن الوجود الخارج عن الماهية مطلقا ومن انبته قال الوجود الخارج عن الوجود على الماهية في الذهن فمن ارسل
 من المتأخرين ان الوجود زايده مع انه نافي للوجود انه يمتنع من شيه على بصيرة في دعواه انه يبحث القلي اليه
 زايده على الماهية في الواجب لوجوده الاول انه لو لم يكن وجود الواجب متافرا لماهية بل كان وجودا واحدا كما
 بذاته هو عين ماهية الواجب فجزءه عن الماهية وقسمه بذاته الماهية فيكون كل وجود مجرد والا متعقبة ذات الشيء
 لا يختلف ولا يخالف عنه فيكون وجودا لكن الوجود من الماهية وقد ابطالناه في البحث الاول واما فيكون
 مجرد واجب الوجود بل متعقبة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود مجردا واجبا لا خارجا عنه مجرد
 قيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجودا او عدما يهف الوجه الثاني ان الواجب مبدء الكمالات كلها
 فلو كان هو الوجود والجبر والقائم بذاته فليد الكمالات اما الوجود وحده او مع قيد التجرد الاول فيقتضي ان
 يكون كل وجود مبدء لما الواجب مبدء فيكون كل شي من الاشياء الموجودة مبدء لكل شي منها حتى نفسه وعلمه
 لان الموجودات متساوية متماثلة لاهيات وبطلانها اظهر من ان يخفى التماثل في نفسه ان يكون التجرد وجودا
 عدم جز من مبدء الوجود اى ما عليه وانما يمتنع وجودا انفسا باو باب اثبات الصانع لانه لما جاز يكون
 المركب من عدم والوجود مجردا مع كونه مبدءا بازان يكون عدم العرف مبدءا لغيره لا يعلم لا يجوز ان يكون
 التجرد والذمي هو عدمي شرطه في غيره لا جز من المورث فلا يلزم ذلك الحال لانا نقول فان كل وجود مبدء
 لما الواجب مبدء له لانه يختلف عنه لا في نفسه شرطه في بعض النسخ ففقد شرطه في شرطه يمكن اجتماعه لمساواة
 وجود الواجب الذي جامع الشرط وهو الحال به هو جازكون كل شي مبدء لكل شي في نفسه وعلمه وقد
 اجاب عنها اى عن يدين الوجودين لبعض الفضل اى ان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهية لم ليس في
 الوجود المشترك بين الموجودات او لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك بين حقيقة تامة والامكان
 حقيقة امر متعده واستانته للكمالات بل في وجوده الخاص المتماثل في الماهية سائر الموجودات الحتمية
 المشاركة لما في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجودا في ما يحيل عليه الوجود
 موافقة ليس في الواجب امر اذ لا بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو مجردا في نفسه
 بخصوصية ذاته مجردة عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدء للكمالات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر
 الموجودات المتماثلة له في الماهية مجردة ومبدءا اى بما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية
 الموجودات للكمالات واشترك الوجود بينهما وانما لا يتوافقا لا يتماثلان كما يجوز ان يكون امر ما فيهما
 خارجا عن ماهياتهما وبذلك قد تم الجواب عن الوجودين متا لانه في نفسه التوحيش فقال ما يمتنع من شيه
 من مفهوم الامكان في الالفاظ في امة على ماهية وبذلك الجواب لا يمتنع عليه لانه انقر ان بان حصة الامكان

الايمان خارجا عما به تتماثل كما انها خارجة عما به تتماثل الكائنات اني فلهذا لم يسميها بالامر الازلي
 الباسم للشيء حيث قال فان قيل الوجود الذي يشكك وجود الكائنات في المقدم لازم له حيث لا يجب
 ان يكون قد حصل الوجود في حيز واجب الوجود مقارنا لما به يتبدل هذا ترك المذهب الحكمي ولا خشيته انما ذكرناه
 لظفر في اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود مقارنا ما ضلنا به في الايمان ببيت ان الكائنات امر
 كما لا يخفى ولا الماسية وحصة الكون في الايمان هو ببيت ذلك الامر انما اخذنا صدق عليه انه وجود وبيت
 انه اسكن ذلك الامر انما اخذنا موضوع حقيقة من الممكن في الايمان عارض لتلك الماسية لكانت في غير الفرق
 بيان بين الممكن في ذاته امورا ببيت وروى من افراد الوجود عارض لتلك الماسية وحصة من الكون انما رجع
 عارضه لتلك الفرد في الواجب امر من فرد من الوجود هو عين ما به يتبدل وحصة من الكون عارضه لتلك
 الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائلا على الماسية في الممكن وعين ما في الواجب ولكن لم يقر عليه
 ذلك الامر انما اخذنا دليل اصلا في ما قال به احد قان التمس في الممكن يستخرج ما لا يخفى في التمس
 نحن عدم في الواجب وتختا ليس فيه الا ما به يتبدل في فرد من الوجود كما في فرد في فرد من الممكن
 فيكون وجوده عارض لتلك حقيقة زائدة على ما به يتبدل وما لا يباين في الممكن بما لا يفرق وقد عرفت ان
 حقيقة التجارب هو من التماثل وجودي الواجب والممكن في تمام الماسية وانما امتشاكين في عارض
 صادق عليها هو عدم الوجود اطلاقا سواء كان صدق عليها او لا ولا تشكيك يكون في ذلك حصة اخرى من
 التجارب فانما تقتضي في هذه الزيادة بطريق المنع خارج عن قانون البساطة وبطريق الابطال لا يبدى فيها
 البقاء في كماله وشمع من كلام المحققين لا يدل على ان في الممكن امر يقتضي هذا الفجاءة فكذلك القول
 قال نعم بنسبنا احقرضان فارادان على وجهين انما لا بد من القول بان الوجود مقول على افرادها تشكيك
 لا بالتمس الطور فانه في وجود الواجب ادلى واللاحق والحقى فيكون الوجود مقول بالتشكيك عارض لما صدق
 عليه من افراده اذ الماسية لا يجوز ان يكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتبه فيها بينه وبينها
 يصدق عليها اعم على كل واحد منها انه وجود لا وجود في حق الاشياء التي محل عليها الوجود او ما هو
 الوجودات والاشياء التي يصدق عليها الوجود في مقامها هي المقدمات فان في الفرد لا يفتننا حقيقة حقيقة
 اعم يجوز ان يكون كذلك وان الاشتراك في العارض بالواجب الاختلاف في الحقيقة فقد قيل هو الوجود
 انما هو الذي في الواجب هو الحقيقة لوجوده بل انما هي الحقيقة ولا يلزم شراكته وجود الممكن في
 ذلك الاختلاف لوجوده بل ببيت وجوده في الحقيقة واما في الممكن في الحقيقة فيكون على ما هو
 بيان التشكيك في حقيقة كين التشكيك ما ضلنا عنه ونقتضيه لحد المنع ونقول فان سلم ان الوجود امر
 مشترك بين الطرفين على الوجود هو مشترك بين الطرفين فيكون ذلك انما هو ما ضلنا عنه وان يكون مشترك
 الوجودات متماثلة في كينها في هذا من حيث الواجب يستلزم على وجود الممكن بين الفرد

وجود او نیست و غلبه بر اصل و علت نه امکان الوجود نه نفس المایه الی توصیف الوجود خارجی
 و اختلاف بین الوجود و نفس المایه و لهذا قال بعض الفاضلین و شاذلی الخراج ایمان فی الذین صدر
 نقد بحر محل النزاع بحیث لا مر بفرید و لا فاضله کلام المغت و الشافعی کما استطلع علیه فلا یستعمل من ان
 تحریر و مرید الخ متبوعه و هم حکما و باسناد اولی اما تصور الوجود فی الخارج صلا کما یستلزم مطلقا و اعتبار
 التخصیص و التخصیص و عدم المقابل الوجود خارجی المطلق ای من غیر ضافه و تفسیر شیء مخصوص
 حمل الاطلاق منسب علی ما تناول الوجود الذی فی نفسه و حکم علیه ای علی ما الوجود فی الخارج باحکام
 شریعه صادقه کما یزعمون حکما علیها لا مکان العالم و لزومه اول لازمه لبعض الاشیا و کون التخصیص مثلا
 اخص من المعلوم و اعم من تشکیب الباری و کونه متفلاا لیس غیر ذلك من الاحکام الایمانیه الصادقه
 فی نفس الامر و اکانت صادقه علی مفهوم التخصیص و علی ما صدق علیه و انما ای حکم علی تکلیف الامور
 باحکام شریعه صادقه لیس فی ثبوتها اذ ثبوت الشیء لفرقه فی نفس الامر غیر شریعه ای که ثبوت ذلك لفرقه
 فی نفسه و اذ لیس ثبوت تکلیف الامور المتصوره فی الخارج من نفس الذین و هو اصل قال علی بن ابراهیم
 الذی ذکره من ان الاحکام علیه بالا حکام الشریعه و الصادقه یجب ان یکون موجودا خارجا و انما یصدق
 قولنا المعلوم المطلق الذی لا وجود له اصلا فی الخارج و لا فی الذین لا یعلم لایخبر عنه لان کونه معلوما و محذورا
 فی نفس الامر یستلزم وجوده فی کماله و اذ لا وجود له اصلا فاطم و لا اخبار عنه و انما تناقض لان المعلوم
 سار حکما علیه بالصادقه لعدم العلم و الاخبار عنه فیکون محذورا و مطلقا و موجودا فی الجملة فانا لا ندرج ما ذکرناه
 ان یصدق قولهم الذی ذکرته افضیه سالبه یعنی ان لیس احد مطلقا لعل و خبر عنه و لیس الیه الصادقه
 لا یحققه وجود الموضوع بل التخصیص له الوجودیه الصادقه فلا تناقض لانه لیس صدق یعنی ان تمام المصدق
 علیه فی نفس الامر انه مبدء مطلق و مقتضاه لا یعلم لایخبر عنه حتی یکون قفیه موجبه معدوله متفصیه بوجود
 الموضوع فان عاود قال فصح ما ذکره لیس صدق قولنا المعلوم المطلق مقابل الوجود المطلق فانا نفهم
 المعلوم المطلق من حیث هو موجود مقابل الوجود المطلق و من حیث انه متصور موجود فی الذین و قسم منه فلا اختلاف
 فی ذلك و اجاب عن اس من الامر الاول الذی تسکبه حکما فی اثبات الوجود الذی سنی الامم المراد
 متبوعه انما تصور ما لا وجود له فی الخارج صلا بل کل ما تصور له وجود فایب عنه و ذلك المتصور ما
 قائم بنفسه کما یقولون فلا یطعن فانه ذهب الی انه لا بد فی کل طبیعه نوعیه من شخص مجرد باقی انما ایدر
 و اما استدلال برسط علی الجلال فانه لا یستلزم فی کل طبیعه نوعیه من شخص مجرد باقی انما ایدر
 و هو اصل قولهم انما یطعن فی ما نقل عنه من ان صور معلومات المتعلقه فی ذاته و انما یطعن
 بالنسب لوقایم غیره کما یقولون حکما فانا تصور انما صور جمیع المقهورات مرئیه عندهم من اصل الفضل
 فانه غیرهم و یطعن فی ما نقل عنه من ان صور الوجوده فانا لا نفهم فی نفس الیه شایع و اما

انما راجح المصدق عليه المتشكك مسلما بل يترتب عليه ان الافراد المعقولة متمتع بـه التي يصدق عليه المتشكك في
 الفصل من الافراد المعقولات لعدم امكنه التي يصدق عليه ان لا يتصل بحسب نفس الامر منها معدوم في
 الخارج فلو لم يكن المتشكك افراد معقولة موجودة في الفصل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فذلك حال دلتها كنهية
 ما يدعى في الاول وانما حاصل ان قولنا المتشكك معدوم في الخارج حقيقة صادقة وليست ظاهرة بل هي حقيقة غير
 صادقة كنهية لا باشتراك من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية تعظيلا حقيقة او مقعدة فلو لا ان يكون متمتع افراد
 موجودة في الدلائل لم يصدق بها الحكم الايجابي في هذه الحقيقة الحقيقية ويرد عليه ان المعدوم هو
 وقد يقال لو لا الوجود الذي يسلط الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل ثلث يساوي زواياها فليس
 وليس الحكم فيها مقصودا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع
 في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود فني لم يصدق عليها حكم إجمالي واجمع ناقوه وجم جمهور المتكلمين
 فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني وليس بالاول او لو افترضنا ظهور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن
 حارا باردا مستقيما معوجا لا اذ التصور انحرارة حصلت الحرارة في ذهننا لا منسبة لحرارة ذاتية لحرارة
 وكلها امثال في البرودة فلا استقامة والا عوجان كل من هذه الصفات متشعبة عن الذهن بالضرورة وبغير
 لزوم اجتماع الضدين اذ التصور الغيبي مساو حكم عليها بالتضاد الثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء
 من حكمهما في ذهننا امر لا يتصل باباب علمه عما ذكر من الوجهين الحكماء بان احوال حصوله من غير
 واما بهية موجودة لوجوده على الوجودية عينه موجودة لوجوده أصلي والحكم باليقوم به هو بهية انحرارة هي بهية موجودة
 لوجوده عينه لا باليقوم به بهية انحرارة موجودة لوجوده فني فلا يلزم تضاد الذهن تلك الصفات الحقيقية
 عنه ولا اجتماع المتضدين ايضا لان التضاد من احكام الاميل والموبات دون الصور والماهيات
 وبان الذهن متمتع حصوله في الذهن هو بهية لا يحصل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ما بهية موجودة
 لوجوده خارجي متمتع ان يحصل في اذهانت او اما مقبولا بها الكلية ما بهية انما الوجود بالوجودات والظلال
 ظلال متمتع حصولها في الذهن او ليست موجودة بهنات تلك الموبات لا يتصل بها حاصل في الذهن ان
 كان مساويا لها امكنه في عاا الا لزم انتم الديلان مساو الا لم يكن اي اى الموبة حاصله في وجودها
 معقولة لان لا نقول بالحاصل في الذهن نفس الماهية التي تلك الموبة وانما هي ذلك الحاصل ليس
 مساويا للموبة فان الماهية كلية الموبة جزئية فلما افان في حقيقة الاحكام اذ في الموبات مسندة
 على الماهيات نعم ذلك الحاصل ما بهية اى ما بهية تلك الموبة ولا منى لما بهية الا ذلك اى كمال
 في الفصل فبذلك الموبة فلا يلزم ان لا يكون الموبة حاصله مقبولة واذا كان الحاصل في
 الذهن نفس الماهية المقبولة فكذلك بل يساويها اى بل يساوي الحاصل الموبة اذ ان ما عدا ذلك
 يساوي نفس الموبة اخره انه ليس مساويا لها ولا محذورا كما عرفت وان اريد ان في الماهية اولا

فهو كلام خال عن التخصيص اذ معناه ان ماهية المودة بل لسيادى ماهية المودة اولادها بالصور
الذاتية كلية كانت الصور والصورات اوجزنية كصور الحسوسات فما لغيره في رتبة في الصور اتمتة الاله
خصوصية احد الوجودين وبكلمات مشاركة له في اوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم متناعه هو حكم
الخارجي لان نشأة الوجود اعمى فبين المحلقة منع حصوله في الزمن وايضا من البرودة ومن بمسبل
يشع حصوله في الزمن فلو علم ان المسمى كذلك فبذلك القدر من الجواب الاجابى لمفيدا ولا حاجته لت
الى ذلك التخصيص بالخصوص بل وجود الكلمات في الزمن

المقصود الخامس

المعدومات بل بما نزام الوجودات الخارجية متنايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية
بمسبب انفسها لا لا شك فيه اليقوتمايزا بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه دائما المعدومات التي
من حلتها المعدومات ففى تمايزا ولقد ويا اللازم لتمام خلاف من من انبته فان عدم الشرط لا يجب عدم
المشروط وعدم المعدوم محل الصبح وجود المعدوم كما في غير دون غيرهما في عدم الشرط والمعدوم فان
عدم غير الشرط لا يجب عدم المشروط وعدم غير المعدوم لا يجب وجود المعدوم الاخر ولولا التمايز والمعدوم اللازم
منه من المعدومات لم يتكف مقتضيات التمايز احكامها من كون بعضها لازما لا خرا ولا زالا واسا ويا واسبابا
غير ذلك بالاصح كثره ومنهم من لانه لان المعدومات والمعدومات التي صرف الاشارة اليها اعملا وكل ما هو
متغير فوجودها في الزمن لما في الخارج لان التغير صفة جوهرية لا بد ان يكون الوجودات لها تمايزا في الجملة
والمكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم متغير اعملا ولوا انقصر على قوله فله وجوده متغير
هو وجوده المتغير وفيه من المعدوم الذي كلفنا فيه كلفنا في السبيل لمقوله الحق فيه لى في هذا خلافت
في تمايز المعدوم اذ في خلاف في الوجود الذاتي وذلك لانه لا يمايز من المعدومات الا في العقل فان
لكم الاحكام انما تنصف بها المعدومات بحسب انفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم
الخارجي في الخارج حتى يمكن التصاقه في شيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز حاصل لها
في العقل بل وجودها في الزمن لم يقود معدوم مطلقا بل يتصور من المعدومات المعدومات ونسب المعدوم المطلق و
المعدوم المطلق كان موجودا في الزمن فلا امتياز ارجح لى هناك ثابت الوجود والمعدوم المطلق الوجود لا وجود
له اصلا ولا تصور له معدوم مطلق لا وجود له خارجا ولا في متنازع انه متصرف بالامتياز للمعدومات

المقصود السادس

في ان المعدوم شيء ام لا وانما في هذه المسئلة من اهمات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام
كثيرة من حيث ان الماهيات غير محولة وقوله عليك بعضهما من قريب يقال ان الماهيات هي
المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل بانها لا يمكن القول بما قبل كون ان

أكل المتناول لما قد خرج والم يخرج بمقتضى ما خرج منها إلى الوجود من الموجودات متباينة في المكان
من غير مقتضى متناهية من التفسير لا بالخلق بل بالحدوث فثبت على أن الوجودات الباقية على العدم كمتل
الزائدة التي هي شملت تلك الوجودات مع الموجودات فلا بد أن يتقطع الوجود فثبت متباينة و
الزائدة انما زادت علينا بمقتضى الوجود المتناهي فثبت على كل الذي هو الأكثر متناهية وقد فرض غير متناهية فثبت
بأن الوجود بمراتب الاعداد متناهية غير متناهية مع أنه إذا فصل عنها عدد متناهية حصل فيها جملتان احد متناهية على
الأخرى بمقتضى غير من يكون الأكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهية هو باطل وان المتناهي هو الاعداد بالاعتناء بالاعتناء
والكثره والى ان لا يتلزم المتناهي انفس الوجودات المتناهية فثبت على أن الاعداد متناهية على كل احد متناهية غير متناهية

الوجه الثالث

الوجودات المقررة في حال العدم اذا وجب التقرر فيكون واجب مع انها فرضت ممكنة فيكون الوجود واجب
ولا يكون واجب التقرر بل ممكن التقرر فيكون تلك الوجودات محدثة مسبوقة بالعدم وعدم
القبول هو المطلوب فيجب وجوده لا يجب تفرده الذي هو من الوجوه

الوجه الرابع

ان العدم صفة ملحقى اى صفة سلبية فيكون لا يرفع الوجود الموصوف بصفة ملحقى اى سلبية غير ثابت كما
ان الموصوف بصفة الاثبات اى بالصفة السلبية فثبت في العدم ان العدم انفس العدم سلبية
وقال الأكبر فلا مسلكت ان وجود على متناهي من غير الوجود فيكون كماله شئ سلبى وغيره الا انه كذا متناهي
محرر المتمدن في وجوده في غاية الاحكام واسن فاضى غاية الضعف والضعف الا ان المسلم ان العدم صفة
السلبية فيكون الاعداد الموجودات بالسلب اى بالصفات السلبية التي لا وجود لها في نفسها كالحدا
زير بالعدم ولا قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات فثبت في العدم ان العدم انفس العدم سلبية
عليه مع طوله الفرق بينا لان ثبوت الشئ بغيره فرع لثبوت ذلك الغير فانفسه فلا يجوز ان الاعداد العدم
بالصفة السلبية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابت في نفسه وليس انتفاء سلبى من غير فرض سلبى انتفاء
وكذلك الغير فانفسه فثبت ان العدم صفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها متناهي في نفسه

الوجه الخامس

العدد ذات المتباينة في العدم فثبت ان ذاتها كان كل شئ متباينين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون كل
قوة من موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين مختلفين بالذات لا يشقة ذات الاشارة الى اختلاف
ولا يتخلف عنها والاى وان لم يتباين بالذات فثبت ان الذات لا يمكن ان يكون في الوجود بل كانت متخلفة
بالوحدة التي لا يتخلفا ذاتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا متناهي في نفسه فثبت ان الاعداد
لم يتغير لذاتها في كمالها فيباين لذاتها في العدم حال العدم مورد حصره فلا بد ان الاعداد ذات المتباينة

فان ذات المعدوم بالمقتضى الوحده ولا الكثرة اللازمة للقباض جازان لمعرض لكل واحدة منهما بسبب
 امر خارج عنه ويلزم السفسطة اثنى جواز تقابلهما كات والسكنات على المعدوم قلنا ذلك لذواتها ان
 يلا متبعا اخر بانها لا تميزان لذواتها لا بالتميز لا بالعدم كذا مورده المشرط انما مقتضى انما
 يقتضى التميز والتميز انما لمعرض الهويات الشائبة في العدم كل ما يتماز به هوية ما عدا ما لا يلزم لها انما
 ولا تميزا على بالنسبة الى الهويات فلم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنته
 الاسور بما يتماز بعض افرادها من بعض امان ذلك انما ان على سبيل التوارد والتميز انما قلنا قلنا انما
 يقتضى الماهية الواحدة والا الكثرة جواز تقابلهما عليها الامراض جازت قلنا بما وصفنا اعتبارا ان ظاهرا من
 تقابلهما جاز تقابلهما الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان ما ردت به هو بانها متماز بها
 كلفه بالذوات انما تلك لكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة فلا يتصور فيها
 شركة بل كل يوحين فها مختلفان بالذات والمحققه اشخصه وبالحال فما ساءه لا كثر في العدم وادرككم
 في الوجود فان ما به السوادين حيث هي ان اقتضت الاتحاد انخرت في شخص وان اقتضت
 التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم يقتض شيئا منها كانت مورد والمشرط انما مع انما
 من حيث هي ليست موجودة فاقطعت الاستحالة جواز تقابلهما الصفات عليها زمان كونها موجودة
 قلت قد عرفت ان الاستحالة جواز تقابلهما الصفات الا مقارنته عليها حال كونها موجودة ثابتة وقد
 يتبين ان الشخصات المميزة للهويات انما يتوارد على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود وقال
 العدم تلك الكثرة والتميز جازان يكون الماهية بشرط العدم مقتضى الوحده فاذا وجدت نال الاتصاف فلهذا
 الخمسة سالك حقيقة والمحققه في انما هو المطلوب وجان

الوجه الاول

ان نقول بوجوب المعدوم في حال العدم على المقدورية لان الذوات ناجية ازلية فلا يتعلق بالقدرة بالذات
 انفسها والوجود حال لا انشائية بلية ثم نقول قلنا في احوال من المتقدمة لو كان القدره ناشر لكان ذلك
 ان اشرع في احوال لكن ناشر القدره في احوال مع انه لا حال عندكم امرح او لغول اسي لمن اثبت
 احوال ثم الذوات ازلية والاحوال الخ من جملتها الوجود عندكم لا يتعلق بها القدره فان لا حال كما عرفت
 ليست مملوكة ولا مجزئة ولا مقدره ولا مجزئة فهاذا لا يمكن تعلق القدره بالذوات ولا بالوجود لم يكن
 الباري ساجد سوجه الملكات ولا قادرا على ايجاد ما هو ذلك كذا مرجح لا جهة ناشر قدرة الله تعالى انما
 سمع من انصاف الذوات بالوجود لا نقول ذلك الانصاف امر حتمي فلا يكون اثر المشرط فيه بحث لان
 المراد ان القدرة انما يتجلى في الذات متصفه بالوجود لا انما يوجد بالانصاف والعرف بين الامر ان
 الصلح الشبه متصفا بالصنيع وان لم يكن موجودا له

الوجہ الثانی

لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشوا الثابت والمنفي معا فيكون مفهوم
 المعدوم مطلقا متميزا عنه اي من مفهوم المنفي والا اى ان لم يكن متميزا عنه كان مفهوم المعدوم عين
 مفهوم الممكن من جوهر يكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عنه كما وان ينفى مفهوم
 المعدوم صادق على المنفي اى على كل باصدق عليه المنفي وكل باصدق عليه صفة جوهرية فهو ثابت بالصفة
 جف واما عين ان المعدوم الممكن ثابت عنه لم لا كل معدوم فيصدق بعض المعدوم ثابت بالجوهر
 من صدق اى صدق المعدوم على المنفي بكونه اذ لا يبعد الاستدلال بهذا المنفي بمعدوم دون المعدوم ثابت
 وانه لا يخرج كون الكبري الشكل الاول جزئية فانه بمنزلة ما قد مرنا من التحديد وانما يعم الى ذلك القول
 بانهم لم يجرى مواعف المراد ويطعنوا لان معدوم اى معدوم المستلزم الوجوه في الالزام اى الزعم المتعارف
 بالامسح فون بين ان التميز المنفي اجزوت واما محال تحريم المنفي لمعدوم وانه على تقدير كونه اعم
 من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون باصدق عليه المنفي ثابتا لا تعاضا
 بالشرطي هو مفهوم المعدوم وج لا يتجه عليه اصلا ما قالوه من الكبري في الشكل الاول جزئية وبنسبة تقدير
 متعلق باصدق عليه مفهوم المعدوم و هو ان يخال على تقدير كونه اعم من المنفي ليكون باصدق عليه مفهوم
 نفي محضا واللام متبع بنفا فرق واما لم يكن نفي محضا كان ثابتا فيصدق المنفي بمعدوم والمعدوم ثابت
 فيه عليه ان ليس عين باصدق مفهوم المعدوم نفي محضا بل بصفة نفي محض هو المعدوم المتع والصفة ثابت
 هو المعدوم الممكن وج نصير الكبري في ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تجرب المص ان يقسم
 تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا واما نصف باصدق عليه من افراد فيكون
 النفي ثابتا واما بالفعال من المعدوم ليس عنه هم اعم من المنفي فرد واما فعل عنهم من اعم يطلقون المعدوم
 على المنفي اعم واما ان يكون مساويا له فيخص به مطلقا واما من وج اعم على افتقاده فيا المطلوب حاصل كما
 لا يخفى للثبوت اى للذي ثبت كون المعدوم ثابتا واما

الوجوه الاول

المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت انا الاول فلانه اى المعدوم تصور ولا يمكن تصور المنفي الا
 بتميزه عن غيره واللام يمكن هو كونه تصور اولى من النفي ليقال ان مرادنا ان كل معدوم ثابت ممكن
 تصور شوا وان تصورنا على البعض لم يثبت مدعاهم لنا بقول علم مرادنا ان بعضه تصور دون
 بعض وكما مرنا من ان الفرق لا شمه به قوله والغير فان بعضه مرادنا البعض وبعضه مفرد دون البعض
 ولو لا التميز من المعدوم ما غفل ذلك واما ما عطف به بالمراد به او المقدر به دون بعض
 واما الثاني فلان كل متميز به بغيره ليس بالمتفصل وذلك لا يتصور الا بجمعية وبكونه في نفسه واسف

الصوت لا یتمین لکن غفہ ولا إشارة عقلیة واجواب عن جوابہ ہوا نقض باء نقضاً علی انہ منکفی لثبوتہ
فان بعضها کشریک الہامی غیر من بعض کما جماع التفتیس والخیالات کجہ من رجب من بوقت وانسان
توی براین فان بعضها تفرع من بعض ولا یثبت لہا اتفاقاً لثبوتہ عن جہاتہ منصفہ بانہ لیسات کجہ اولون
والاشکال المصنوعہ وعندہم ان ثباتہ من عدم ذوات الجواہر والا عراض ان یجوز ان یصنف الجواہر
بشاک بالاعراض واما نقض الوجود فایتمیز عن عدم وغیرہ البتہ ولا یثبت لہ عدم اتفاقاً بالضرورة
والترکیب فان ثباتہ متاخرہ عن غیرہ اولیث تقریرہ حال عدم وفاقاً لثبوتہ عن اجتماع الاعراض
بعضہا الی بعض فثباتہا علی وجہ مخصوص وذلک لا یتصور حال عدم بل الوجود والاحوال فانما متاخرہ لیس
ثابتہ عندہم لکن عدم وکذا نفس الوجود بالکلی مع اندراجہ فی الاحوال لان کوثر ثباتہ من عدم متفق اتفاقاً
وضرورة اذ لیس وجود المعلوم حال عدمہ لزم قبض الوجود وعدمہ من النقض الاحوال انما نتیجہ علی نقض
الاحوال کا قبض الفیوضات الی سیمیا بعضہا الاحوال لا شک انما متاخرہ لیس ثباتہ عندہم اصلاً لانہ
الوجود والعدم ولا فی غیرہا واما نقض الاحوال فتقول بانما ثباتہ علی انما واسطہ وہذا ذکرنا قد
یضا ان ثبوتہ ای ثبوت المعلوم ممکن یانہ کوثر مقدور لکونہ مراد فان ما یدل علی فی المقدمات یدل
علی المراد فی البتہ فلا یکن اثباتہ ای ثبات ثبوتہ بکونہ مقدور اور مراد البعضہ دون بعضہا بجملة فالغیر
الحدی اور ثبوتہ لعدمہ ممکن ان اردہم بالثبات علی النقض وہو التفرع الہی فثبوتہ ہوا لا یوجب
الثبوت والاکان لانہ ثباتہ ان اردہم بخیرہ اسے غیر ذلک القدر منہا ای لیس ثبوتہ البتہ الہی ہو
غیر ذلک القدر لعدمہ ممکن وعلیکم اولاً تصورہ حتی علم انہ ما ذوقہ اسے بیان ثبوتہ لعدمہ ممکن حتی
یصدق علیکم ثباتہ بیان کوثر متضمن الثبوت حال عدمہ فامین ورا انہ فی مقامین

الوجہ الثانی

العدم محضہ الاکان لان کلا سائے المعلوم ممکن وانہ ای الاکان صفة ثبوتیہ کما یسائے تقریرہ
فی المصدات لثبوتہ ان المصنف یجوہ تاوی انما لما من ان تصان غیر اثباتہ بالعصا لثبوتہ مع و
براہین کون الاکان ثبوتیہ بل جوہر اعتباری کما یاتی فی ذلک المصنف البتہ علی انہ مشغول بعض نقض
الوجہ الدلیل ولہم بخیرہ ای غیر الوجود انہ کوثر بن سائے اور لا یساخا نہ ای المعلوم ممکن لثبوتہ الاکان
لیس انہ تعالیٰ فوہوہ وایزان شہیدان اذ لا یصور نقایہ الابین شہیدین وہذا راجع انا الی الاول
انما حاصلہ ان کل واحد من الغیرین یتمیز عن الآخر واما الی الثانی بان کل کل من الغیرین متصف بالغیریۃ
الشیء بصفة ثبوتیہ بخیرہ اما النقض او شیء کونہ الغیر بصفة ثبوتیہ وخواص القصد الہی وکذا غیرہ لم یمن
متبع ظہر ممکن الذوات امکانہ ثابتہ من عدم وشیء یتمیز فیہ لم یصعد من الفاعل القصد الہی
ایجاداً فان لم یمن متبعین منہ فہم لم یتمیز القصد الہی عن القصد الی غیرہ لکن ہو کونہ متصور ذلک القصد

اولیٰ من غیر محصور اند تئیں متخیر فیکون تا بآئندہ رجحان الی الوجہ الاول والجراب کا جواب منہ خان التیمیزی علم
 الفاعل کادت فی المقصد وخران الادراک ای الاحساس علم ای نوع منہ فلو ہا زان یکون لنا معلوما
 ہو لیس شیئی تلخیصان یکون لنا مدک ای محسوس کس شیئی وبقا راجع الی الاول وجواب الغض بالمتخیل فاعلم
 معلوم و لیس شیئی ملا مدک بالحدس وایضاً مذکورہ قبیل طار عن الجاحات فان الاحساس نوع من العلم
 بخلاف المتعلل الآخر کہ لا يتعلق بالمعروف واما ان تاتوا فلا یلزم من کون المعرف المتعلل عنہ
 ثابت کون المدرک محسوس کذلک واما ما ستوردہ من مسئلہ ان الماہیات محمولہ ام لاہی ان
 یقالوا کانت الذوات غیر متفرقة فی انفسہا وکانت قبیل الجاحات لم یکن الانسان شاعراً عند عدم تعلل
 احاسل انسانیہ و سبب انہ عن نفسہم نوجب ان لا یکون الذوات متحدہ بل ثابتہ متفرقة فی
 انفسہا و سبب انہ جہا ہا ہناک

خاتمۃ المقصد السادس وفيها بحثان الاول

فی تحقیق منہ لفظ انشئ و بیان اشکالات الناس فیہ وبقا بحث لفظ متعلق باللہ بخلاف ما تقدم من ان
 المعرف شیئی ام لا فانہ بحث منہی انشئ عندنا الموجود ای فاعلم انہ عند الشاعرة یطلق علی الموجود
 فقط کل شیئی عندہم موجود وکل موجود شیئی فقال الجاحظ والبصری من المعتزلة هو المعلوم وبقا محسوس
 یلزم المطلق انشئ علی المتخیل لانه معلوم الا ان یقولوا المتخیل لا یصل الا علی قبیل التشبیہ لا یقبل کما ذهب
 الیہ البشیریہ وقال انشئ ہذا میاش ہذا القدر واما حادث مجاز و قال ابی حنیہ ہذا محاذ و قال شام
 بن الحکم ہذا یحکم وقال ابو الحسین البصری والنحیبی من المعتزلة البعرة ہو حقیقۃ سے الموجود و مجاز
 فی المعرف و ہذا اقرب من نہ سبب الشاعرة والفرق لفظ متعلق بلفظ انشئ و انہ لا یطلق
 واکثر ما ساعد علیہ اللہ المتعلل لا یقبل الا بحال المتعلل نے ثبات القیاسات واما جہا ہا فان اہل اللہ فی کل
 عصر یطلقون لفظ انشئ علی الموجودتے و قبل عندہم الموجود شیئی تقوہ بالقبول و یقبل لیس شیئی قابوہ
 بالانکار ولا یفرقون فی الملاق انشئ بین ان یکون الموجود قبلاً او حادثاً جہا او عرضاً و نحو قولہ قائلے
 خلقک من قبل ولم تکن شیئاً بنیہ اعملاق بطریق الحقیقۃ علی المعرف لان الحقیقۃ لا یصح لہما فیصل قول
 الجاحظ و لا تعالیٰ و انہ علی کل شیئی قد یرتفع اختصاصاً بالقديم لان القدرۃ انما يتعلق بالمحاذ و دون
 القديم و الاصل نے الاطلاق الحقیقۃ فیصل یہ قول ابی العباس الناشی و قولہ اکثر من شئے الی فی الخال
 و کذلک عند بنیہ اختصاصاً بالقدم فیصل یہ قول شام بن الحکم و قول لیبہ الاول شئے ما خلا الیہا بل
 یعنی اختصاصاً بالمحاذات لان الاصل نے الاستثناء انہ کو نہ متعلق فیصل یہ قول ابی حنیہ

البحث الثاني

فی تعریفات المعتزلة علی المتعلل بان المعرف شئے ای ثابت متفرق تحقیق فی الخارج متعلق من مفقود

كما قالوا الصفات المكنية قبل وجود الصفات والعيان وتعلقن قباشر الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها
صفات ثم اختلفوا فقال ابو الحسن بن عياش الصفات في الوجود مضافة من جميع الصفات ولا يحصل لها الصفات
الاحمال الوجود وقال غير ابن عياش انما في الاحمال الوجود مضافة لصفات الاجناس كون السوداء سودا و
البياض بيضا والابيض هو جوهر او العرض عرضا وهي اى الصفات على الاطلاق اما المكنية الالهة اجملة
بالابتنية مكنية من صفات او اولى التخصيص اى الى كواحد من متعدد ولا اعتبار بتركيب منها وانقسم الاول
الحائده الالهة اجملة هو الحيوة والانتها من الغدقة والعلم والارادة والكلالة وغيرها فانما تحتاجه
الى اية مخصوصة مكنية من جوهر فوه هذا انقسم مخصص الجواهر اذ لا يتصور طول الحيوة في الاعراض المكنية
وانقسم الى قسمين اى الى التخصيص اما الجواهر واما الاعراض للجواهر انواع اربعة من الصفات

الاول

الصفة الحاصلة للجوهر حائز الوجود والعدم وهي الجوهرية اى هي من صفات الاناس

الثاني

الصفة الحاصلة للجوهر من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تأثير له في الصفات لانما يتبته زلا وحيث
انما يتبته ولا في كون الجوهر هو الانان اما هيات غير محمولة عند جهل في حال الجوهر مجردا عن صفاته

الثالث

ما يتبع الوجود اى وجود الجوهر هو التميز قالوا مضافة صادرة عن صفته الجوهرية بشرط الوجود وسواء بالكون
تقسم من قال بالكون غير محمولة والسكون والاقبال والافراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهر او حاد
فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شيء من تلك الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة

الرابع

الصفة المعلقة بالتميز بشرط الوجود وهو الحصول في التميز اى اختصاص الجوهر بالتميز وسواء به الحصول
بالكانية ولقولون انه متصل بالكون ومنهم من ان الجوهر الفرد ليس الصفته زائدة على هذه الاربعة فليس له
كونه اسودا وادبيض مضافة اذ لا منه كونه اسودا لا طول السوداء وكذا القول في كل عرض غير مشروط
بالحيوة ولا اعراض الانواع الثلاثة الاول اى الصفات الحاصلة حائز الوجود والعدم وهو الصفاتية
هي من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة السابعة اى الوجود وهو الحصول في المحل
فان الصفات ليست على المحل بل على المعلق بالفاعل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يحصلوه
امرانا انما على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التميز كائن عياش والشحام والبصر في ذلك
ليكون محتمل مضافة طمحة كما مران عياش في مقام حال العدم لان التميز على الحصول في التميز فلا ينفك عنه
مطلوب وليس المعدوم حاصله في التميز فلهذا يكون التميز ولا جوهرية لانما من التميز فلا ينفك

الذوات خالية عن الصفات الانجاس والاعتقوب اشقام تميزها به لانها متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر
 جوهر من اثبات الحصول في الاخر لا حصول للغير فلا ينكح عنه والوجود البصري يقتضيا للاحتمال وهو ما
 استتاع انتصار الجوهرية دون الحصول في الاخر فانه حصول للغير بشرط الوجود فلا يثبت حال عدمه وان اى
 البصر نفس من غير ان اثبات عدمه يقتضى من عدمه على ان المعدوم ليس له كونه معدوما مقتضى
 والكل من جميع الفاعلين بان المعدومات ثابتة ومنفعة بالصفات المقتضى على انه بعد العلم بان
 العلم ما نفاها تارة اما لا يحتاج الى اثبات اى اثبات وجوده بالبرهان فانهم لما جردوا لصفات
 المعدومات بالصفات لم يلزم من انقاص الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في
 العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازى انه جازية بينه ونسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال
 مع هذه الحركات والمكشآت امور معدومة فيحتاج في العلم بوجوده الى دليل لا منفصلة قال العلم لعدم اعادة
 انما بعد ان تعلم ان صانع العالم ذات منفعة بهذه الصفات فيحتاج الى ان يبين ان العلم صانعها في ذاتها
 منفعة لما كان تعلم ان الواجب ينشئ من مدروس ذلك يحتاج الى اثبات بالبرهان وهذا قبل صريح لاجبالة
 فيه ولا منسطة او منساة انه لا يصلح صانع العالم الا من هذه صفاته ولهذا التقدير لا يلزم وجوده في الخارج
 وماذا يقول لمن يقول ان تركيب البارئ يجب ان يصان بهذه الصفات والاعمال يكون تركها له ذاته مقتضى في الخارج
 انهم ان تقديره لا تصان بالصفات الخارجية لا يقتضيه تحقق وجود الموصوف في الخارج ونها الاخذ
 بعيد جدا لان جعل بهذا الكلام هذا الحق من قدام القول بثبوت المعدوم ملاذ به لا يفي بمقتضى العقل والحق

المقصود السابع

الحال وهو الوسطة بين الموجود والمعدوم وقد اجمعت امامنا من اولادنا الفاضلي شادوا على ما نحن من المنزلة
 فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود لا تحقق والمعدوم بالبرهان كذلك ولا
 واسطة بين الشيء والاثبات في الحقيقة من المفهومات ضرورية وانما فان اريد لشيء ذلك لشيء ما ذكرناه
 من انه لا واسطة بين الشيء والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فوسطه باطلا بالضرورة والاتفاق
 وان اريد شيئا آخر بان لا يكون الموجود مثلا بالتحقق مساو للمعدوم بالتحقق لا لا فيصور هناك واسطة
 بينهما في ما يتحقق بينهما تحقيق الشيء والاثبات على المنازعة التي بينها متوجعين الى شئ واحد فيكون النزاع
 لفظيا لاننا نشأ الوسطة بين الموجود والمعدوم بينه وانتم متفرقون بذلك وثبتون الوسطة بينهما بينه
 آخر ولما نزاع الثاني في ذلك والذي اجمع اجمع اجمع اراؤا وحسبنا ما نأخذ اليقين ان شئ يقدر ان يتم
 وجوده من صفات يصور عرض الوجود لما بان يجازى لها امره في الخارج فهو مقتضى وجوده او انقاصه
 عدمه او وجوده من صفات ليس من شأنها ذلك العرض كالاصول القياسية التي تسمى بالاحكام والصفوات
 ثابتة فمعلوم بوجوده ولا معدومته محتمل لعدم الوجود بسبب الاحتياج به في محله لعدم ملكته ولا تشرطه

فی الحقیقة ولا فی التسمیة لانه یظهر بهذا التعلیل ان الازن لفظ قبل قد سقط المعنى لهذا الکلام من حق الکتاب
لانهم لم یصرحوا بهذا المعنى وليس من عبادتهم ما ینفع اشارته مع ان الاشتناع والذوات المتصفة
به کثیر یکون الباری من شئنا ان یعرض لها الوجود لم یجد من قبل الاحوال فلهذا یقال ان الوجود

الاول

الوجود ليس موجودا او الازاد وجوده على ذاته لانه یشترک سائر الموجودات فی الوجودية ویتماز عنها بحقیقة
هی ذاتة لقدرة الوجود وجوده على ذاته وحسب الوجود وجوده والى غیر النہایة ولا مبدءا والا انصف الله
ببقیة قلنا الوجود موجود وجوده وجوده فان کل مفهوم متمايز للوجود ذاته انما یکون موجودا با مبدء غیره علیہ
واما الوجود فهو موجود وثقیلا با مبدء علیہ کما مر امتیازہ عما عداه بقید سلبی وبعان وجوده لیس زائلا
سقط ذاته اصله علی سبیل الوجود عدمه وانما یتبین انصف الله ببقیة قد یوہو بان بقیة مثلا الوجود عدم
او الوجود وعدمه اما انصف الله ببقیة بالنسبة والاشتقاق فلا یتبین فان کل مفهومة تامة بقیة غیر من
اخری بقیة کالسواد القام بالجسم فانه لا جسم مع انصف الله الجسم فیصدق ان الجسم ذولا لجسم فلا یجد
فی ان یصدق العلم ان الوجود ذولا وجوده

الوجه الثاني

ان السواد کما من اللونية التي یخرج من الشکر بینه وین سائر الالوان وحل یتماز به منها هو قاطع البصر
فرضا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجزئ فی البصر الذي هو من آثار ما معلوم فعبارة عنها کما
یخرج من فصل الانسان باننا نطق مثلا فان الاطلاع على ذاتیات الحقائق وخصوصیاتها انما یسمی
مفهومها بحسب ففعل الجبر ان ان وجودها بها متخيلان ہی عرضان لزوم قیام المعنى بالهیة فلا بد ان
یقوم احد یتیک الجبر ان بالآخر والام یتیم منها حقيقة واحدة وحده حقيقة وسبغ لیه وان مداما الواحد
فقط لازم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وان مع بديهة قلنا المختار انما موجودان حولک بلزم قیام
بالمعنى قلنا ولم قاتم اخرج وجعلک علیہ سبغ لهما او مع الملازمة ای أقول بما موجودان ولا يلزم قیام العرض
بالعرض لانما فی الخارج شئ کما حدوا وجوده ولا تميز فی الخارج شئ یقوم احد بها بالآخر فلهذا لا یقال انما
ذنبی لیس فی الخارج شئ یوہو فی آخر هو قاطع البصر یقوم ذلك لشي الاخریه ای بالشي الاول لانه
هو اللون او یقوم الاول بذلك الآخر بل هو السواد لون ذلك اللون بديهة فی الخارج قاطع البصر
فلا تميز فی الخارج وستر بهما الشرح لانه حیث نہیں ترکیب للماتية من الاجزاء والمجزئ ان تلك
الاجزاء المتمايزة فی الذهن دون الخارج فالفعل اذا كان السواد امراد حاد فی الخارج ولم یکن له بديهة
بل شی الذهن فقط يلزم ان یكون البسيط فی الخارج صورتان ذنبتان متمايزتان یطابقان تلك البسيط
یعنی صورتان اللونی وقاطع البصر وان مع بالضرورة لان مطابقة احدی المتمايزین ایاه یتماز في مطابقة

الاخرى ليدرية قلنا لا نسلم اتحادها اى اتحادها مع تلك الصورة وانما جزءك بذلك اسه يكون
محال لانما هو من يدريته وبذلك لا يحكم بالصورة انما لا يمكنه على الجهد والمحال في هذه الصورة فان
تتباين من الصور انما لا يمكنه على الجهد والمحال في هذه الصورة وانما لا يمكنه على الجهد والمحال في هذه الصورة
استقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصورة التي هي الاجزاء الذبذبية صور عقلية مخالفة للصورة انما لا يمكنه
الفعل من المراتب الخارجية بسبب استعدادات القوى النفسية بسبب شرط عقلية نفسية اى حقيقة هذه
الشرط تلك الاستعدادات وكله من في قوله من مشابهة جزئيات اعل او اكثر بيان الشرط وقوله
التي عطف على المشابهة مشاركات ومباينات اى في ما بين تلك الجزئيات مجتمعا اى تلك بسبب مشابهة
فان الشبه انما يكون على مقدار المشابهة قطعا لم يتبدد جواب قوله ولو علمت ان الفعل النفس صورة مطابقة
شخص واحد كما افادته بدت زيدا فانقسم فيها اوفى بعض لانها صورة قطعية وان تقبل صورة اخرى
قطعية وهي نوع اى انما شابهت مع زيد افراد كثيرة من الانسان فانترعت منها بحرف الشخصيات
صورة ما بهية الانسان التي تطابق زيد او هي نوع وان تقبل صورة اخرى تشابهت معها اى تشابهت تلك
الشخصياتية بتاويل المراتب الشخصية فيها اى في تلك الصورة الاخرى المتشاكلون لشيء كما افادته
مع افراد الانسان افراد النفس ايضا وانترعت ما بهية منها صورة الحيوان المطابقة لذيد وسبب نه

خاتمة

للمقصود ان السامع في توصيات العالمين بحال فكر لم يفرق بين الاول ثم مسموعة اى محال الى محال اى
بصفة موجودة قاتية باوجوده صحت بالحال كما يحل المحركة بالحركة الموجودة القاتية بالتحرك ليعمل القاتية بالقوة
والى غير محال في تلك ما ذكره فيكون حالها انما لا يكون لا بسبب من قام به نحو القوية للسواد او بغيره في العلم و
البحرانية للوجود والوجود عند القابل يكون زائدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها لما بسبب
معاني قاتية بها فان قلت جزاء بالثبوت ليعمل محال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في طه بحال
المحتمل ان يكون موجودا قلت محال في الاشارة على نهيب في قوله قد نقل عنه ان الاحوال المطلقة
لا يكون الا للحيوة وما تبعها فان غير ما من الصفات لا يوجب محالها احوالا كالسواد والبياض على ما
والمتشبهون بالحال من الاشياء يقولون ان الاسود والابيض والكا فينه والمتحركة كلها احوال مطلقة

الثاني

من الفرقين اتم قالوا الذات كلها مساوية في نفسها وانما تباين الذوات بعضها عن بعض بالاحوال
القائمة بها فيعلم ان الذوات المساوية لا بد وان تحق كل منها بحال حتى يتصور تباينها بالاحوال فانما ان
يكون ذلك الاختصاص لا لا مقيضية وانما ترجع بالمرجح وانما ان يكون لاهم وذلك الامر يقتضيه
الاختصاص بالذات فالكلام في اختصاصه بين سائر الذوات بالمقضية والذات فالكلام في اختصاصه بالذات

بہا میں بتلک للصفحة وباحتمال فالاشترک فی الذوات یعنی التساوی فی الحقیقتہ وجوب الاشتراک التامی
فی اللوانم منورہ سوا کات تلک اللوانم احوال اولیٰ کلّیف یصعد الاشتراک والتساوی فی الحقیقتہ مع
الاستیاز بالوانم استے ہی الاحوال والمسلطہ بالیانہ یعنی نفاد الاحوال فالدوات نتیجتہ فی الحقیقتہ واما
یشتراک فی اللوانم وذلك غیر متمنع بجزان کیونکہ الحقائق الخلفہ مقفیۃ لہر واحد لازم لہا اختلاف الحقائق ہم
کیونکہ الذوات مشترکہ متساویۃ مع الاختلاف والتمسانہ فی اللوانم لما ہو را کما ہو را متمنع قطعاً وربما
قال النافون للاحوال ان لمحض حیدر اشتہین لما ہو را الحقائق مشترکہ فی الامور وخصفہ بخصوصیاتہا
وبالاشتراک غیر ما بہ الاختلاف وبہا لیس بوجودین ولا مدوین نقد ثبت الواسطۃ استے ہی الاحوال
ذلک غرض بان الاحوال مشترکہ فی الحالیۃ ویتخلف بالخصوصیات استے تمیزہا ببعضہا عن بعضہا وما بہ
الاشتراک غیر ما بہ الاختلاف فالحالیۃ زائدۃ علی الخصوصیات وانما اسے الحالیۃ المشترکہ وہی مفهوم بحال
حال فیشارک سائر الاحوال فی الحالیۃ ویتماز عنہا بخصوصیۃ وکس شے من المشترک والمیزہ موجود ولا
معدود فیثبت حال آخر قسلس الاحوال اسے غیر النہایۃ او نقول وانما اسے کل واحدہ من تلک
الخصوصیات حال یشارک سائر الاحوال فی مفهوم بحال فیتماز عنہا بخصوصیۃ اخرى کما واجب عنہ چہین

الاول

الزام تسلسل فی الاحوال وردہ الامام الرازی بانہ یسبب اثبات الصانع وفیہ نظر لان
اثبات الصانع انما یوقی علی اقتناع تسلسل الامور الموجودۃ والزام لایانہ فی ہذہ الاقتناع
بجزان ان یتبع تسلسل فی الموجودات ولا یتبع فی الاحوال لیس بموجودہ کما لا یتبع فی

الامتناعات والسلباتفاق

الثانی

ان الاحوال لا توصف بالماثل والاختلاف فلا یصح ان یقولنا مشترکہ فی الحالیۃ لانہ وصف لہا بالماثل
ولا انما متمازۃ بخصوصیاتہا لانہ وصف لہا بالاختلاف واجاب الامام الرازی عنہ القیابان ذلک جہا لہ
لان کل امرین علیہما العقل لوجہ من الوجوہ اما ان یکون المتصورین احدہما جو المتصور من الآخر ولا
ضلی الاول منہما تامل وعلی الثانی اختلاف خلاصہ عنہما وفیہ نظر لانہم جملہ التماثل والاختلاف اما متمازۃ
از حالہ علی کل التقدیرین لا یقوم الا بالوجود ما علی الاول فلان وجود الصفۃ فرع وجود الموصوف اما
علی الثانی فلان الاحوال لا یقوم الا بالوجود فاما علیہما اے المطلق التماثل والاختلاف علی الاحوال کیونکہ
بہنہ نظر فیکون حکم بان الاحوال لا یوصف نہا بانہ لیس الاول جہا لہم ان الامام الرازی جہا لہما لایقین
المتحدین مے الجواب اجاب عن کلام الثانی بان الاحوال ای مفهومہ لیس جہا لہم سلباً او اضافہ کو نہ
لیس جہا لہم واحدہ واکل مفهومہ اعتباریہ سلب کان معدومہ لا حالہ ونبہا الجواب انما شے اذا ادعی

ان مفہوم الحال حال ورجحان بجواب آخر الیغ و ہوان مفہوم الحال مشترک میں نفسہ والا حال الخاتمہ
فلا یكون مفہوم الحال حال زائد علی نفسہ حتی یسلسل واما اذا ادعی ان الخصوصیات المعتبرة بسبب علی
عن بعض احوال الیغ فلا یمیز فذلک بجواب الاول فی ان الخصوصیات الیغ سلوب ویکمل ان المباحث
استحاطت ثبوت المعلوم والحال احکام فاسفة بنیت علی اصول باطلہ فلذلک اعرضنا عن الاعجاب
فیہما وتفسیح الاوقات فی اوجانہا

المصدر الثاني

من مراد الامور العائتہ فی الماہیۃ قدم مباحث الوجود والعدم علی مباحث موضوعہا اخصی الماہیۃ لان بحث
عنها من حیث انها مباحث موضوعیۃ احد ہاوی بهذا الاعتبار شاخزۃ عنہا ونیۃ ای فی ہذا المصداق مصلحتی شتر

الاول

فی تمیز الماہیۃ عامداً بالکل شیء کلیاً کان او جزئاً حقیقۃ ہو یا ہو نہ انفسی مفہوم حقیقۃ الخیرۃ فی نفسہ ہویتہ
وقد یستعمل المویۃ یعنی الوجود والخارجی والحقیقۃ الکلیۃ فی نفسہ ما یمیزہم حقیقۃ من حیث ہی اما ان یقاس
الی امور سیاتیۃ یا باذکر ذلک الاتباس فیہ لان الامور الماہیۃ لہا سلبیۃ عنہا یعنی انہا لیس فی نفسہا ما یمیزہم
ظہور حقیقۃ فیہا ولا عارضۃ لہا واما ان یقاس الی امور داخلۃ فیہا او خارجۃ عنہا عارضۃ لہا فاذا قیست الی الامور
العارضۃ لہا یقو ہی منازعۃ لہا عداً من الامور اخصی لہا من ذلک العارض لا زاما لہا لانہا لیس فی نفسہا
اصلاً فایجاد ہر ہی کانت معرفتہ لہا زوجیۃ الا ازمرۃ الماہیۃ الاربعۃ او متخالف عنہا کالکتابۃ ما فی فصل الانسانیۃ
فکما انسانیۃ من حیث ہی انسانیۃ لیس الا الانسانیۃ فلیست الماہیۃ الانسانیۃ من حیث ہی انسانیۃ
موجودۃ والا ممدودۃ ولا واحدۃ ولا کثیرۃ ولا شئی من المتقابلات علی معنی ان شئیاً نہا لیس نفسہ تنکک
الماہیۃ ولاداخل فیہا لیس انہا لیس متصفۃ بشئی نہا فاما تسبیح ظہور عن المتقابلات اذ لا بد لہا من
اتصافہا بامور من المتقابلین بل نہا موزائدۃ علی الماہیۃ الانسانیۃ یعنی انہا انسانیۃ فلیکن الانسانیۃ
مع الوحدۃ واحدۃ ومع اکثرۃ کثیرۃ ومع موجودۃ ومع عدم ممدودۃ وعلی ہذا نقس وایحیاء اذ لو حظ ما یمیزہم
فی نفسہا لیس لہا حظ معاشی زائد علیہا کان الملاحظ تنکک نفس الماہیۃ وایجادہا لیس فیہا اما بحسب الامور مفصل
ولم یکن المتعلق بہذا الملاحظۃ ان یکلم علی الماہیۃ یعنی من عوارضہا بل یحتاج فی ہذا الحکم ان یلاحظ
امر آخر لم یکن ملحوظاً فی تنکک الحالت لا مفصل ولا مجمل ففکر ان تنکک العوارض لیس لہا یشترک فی حد ذاتہا
فلیست فی نفسہا ولا داخل فیہا ولا الاما جمع الی ملاحظۃ اخرى والیغ لو کان شیء نہا فی نفسہا او داخل فیہا
لم یکن اتصافہا بایا یقابہ وکن ہذا یلم ایضاً انہا لیس متصفۃ بمتلزنۃ بشئی من المتقابلات علی التبعین

خود نصیب الماریتہ علی الاموال علی غلہ منہا مع السلب یعنی انہا نیست نفسا لان الداخل فی الماریتہ لیس
 میں سے جس میں جو دخل فیہا مالا الاجزاء والحوالہ ہے واکانت بحسب الخارج من الماریتہ کہن باعتبار آخر
 فاذا سئلنا بطریق التخصیص فیل الانسانیۃ من حیث ہی انسانیۃ اولیست اکان الجواب النعم انہا لیست من حیث
 ہی ہی الانسان من حیث ہی لیست فان تقدم حوت السلب علی حیثیۃ کانت العبارة الاولی معناه المتبادر انہا
 اذا اخذت لہنا الحیثیۃ لا یقتضی اذولک لان الایۃ ہنا متاخرۃ عن السلب فاما المقصود سلب الربط وحق
 معنی تقدم الحیثیۃ علی حوت السلب انہا اذا اخذت بہذا الحیثیۃ یقتضی لا اذولک لان الربط فی ہذا العبارة
 متقدمۃ علی السلب فاما المتبادر منہا الايجاب العالی وذلک باطل ولو سئلنا عن المعدولین المذکورین
 المعدولۃ والمحصلة علی سبیل التعلیل فیقول اسے اولاً بل یزما الجواب عن ہذا السؤال لا یشترک
 بجلالہ فی نفسہ فی نفسہ اذ لا یخرج عنہما وان قلنا اسے وان اجبتا عن ہذا السؤال بترکھا لانا ہذا ولا
 ذلک بالسنۃ اللہ سے معرفۃ اولیست شے من الماتق الا ان نفس الماریتہ ولا دخل فیہا لان قبل الانسانیۃ
 اتے لزیادہ من حیث انہا انسانیۃ اکانت ہی اتے کمر دکان شخص واحد نے ان واحد فی طمانین
 متصفا باوصاف المتماثلۃ ما ذاکانت یخیرا لم یکن الانسانیۃ امرا واحدا مشترکاً بین افرادہ قلنا
 سے ہذا الکلام ان الانسانیۃ من حیث ہے اما واحدہ مشترکہ بین افرادہ اما متعددہ متماثلۃ فیہا
 وعلی کل تقدیر یزعم محمد و لا یزمننا الجواب لانہا من حیث ہے لیست شیا ما ذکرنا ان الحیثیۃ المذکورۃ
 یقتضی قطع النظر عن سبب العوارض وان اجبتا قلنا ہے من حیث ہے لیست اتھی فی زید ولا غیر لیست
 اتھی فی عمرو ولا ین غیر لان وحدتھا و تفرکھا کو نہ مانے زید او عمرو و کلھا عوارض قطع النظر عنہا
 بذہ الحیثیۃ و موقع بدل قولہ نے زید قولہا فی عمرو کان الظہر بل ہا کے کون الانسانیۃ واحدہ مشترکہ
 کو نہ متعددہ متماثلۃ کما ان خارجا عن الانسانیۃ تکلفا مسئلہ النسبۃ ایسا ہی الی الامتداد و ہند

المقصد الثانی

فی اعتبارات الماریتہ بالقیاس علی عوارضہا الی ذکرہ المقصد الاول و ہی ثلثہ تقیید الماریتہ بوجود
 الماریتہ بوجود و اطلاقیۃ تقیید لعمول الماریتہ اذا اخذت مع قید زاید علیہا لیس مملوۃ و بشرط شے وجود ہا
 سنے الخارج ملامرۃ فیہ فان وحدۃ الاشخاص نے الخارج من بین لاشترکہ ہوجہ عبارتہ عن البیعۃ لکلہ نفس
 قالامہ المملوۃ موجودہ قلنا و فیہ بحث و ہوا ان اشخاص بل ہو کہ فی الخارج من الماریتہ و اشخاص امربک منہا
 فی الذہن و سبب طریک تحقیقہ و اذا اخذت لہا بشرط مملوۃ عن العوارض سمیت مجرۃ و بشرط لاشترکہ و اما لا لا یخارج
 و لا یخارج البوجود الخارجی التبعیین علم کہن مجرۃ من حیث العوارض کا فرضہا ہوجہ بل قویۃ مجرۃ فی الذہن عند اعتبار
 بالوجود الذہنی قبل الوجود الجہان و ہوا فی الذہن العوارض ظاہری ظاہری کیون مجرۃ عنہا عن جمیعہ کا وجود و اما فیقول
 و ہوا ان الذہن کیون تصور کل شے ہی عدم نفسہ لا محرم فی العوارضات مملوۃ فلا یقتضی ان یصل الذہن الماریتہ المجرۃ

عن جميع المراتب الخارجية والذنبية بان يتبرها مرة عما ولا حكمة ذلك وان كان بحسب نفس البشر معتقدا
ببعضها الذي انه يمكن الحكم على المجردة مطلقا باسما الوجود في الخارج مطلقا على معنى الابدان قصوره وبغير
من هذا ما قبل من ان المعدوم مطلقا اى خارجا وذهنا قد تصور فنحن لا الوجود والذنب فيكون قسما من
الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذنب وقسما لا باعتبار ذاته وهو من ذلك اذ تصورت المجردة مطلقا
كانت من حيث ذاتها وهو ما مجرد ومقابلته المحلولة من حيث وجودها في الذنب فيكون قسما من المحلولة
محكما عليها وكذا الكلام في المجلد مطلقا باسما حصوله في الذنب بحسب هذا الوصف الخارج القسري من المجلد
بوجه ما ومن حيث التصاق هذا الوصف فرضا قسما لويل ان شرط مجردا عن الاسور والموافق الخارجية
وجدت في الذنب بلا اشتباه وان شرط مجردا مطلقا اى من العوارض الخارجية والذنبية ما لا يوجد فيه
لان الوجود والذنب من لوازم كماله ونظر فان كونه اى كونه الله موجود في الذنب ليس من العوارض
الذنبية اذ هي اى العوارض الذنبية جملة الذنب قد افترس في نفس بان يتبرها الذنب لذلك الشئ عارضا
ولا خطه كونه الذي فرضناه موجودا في الذنب عرض في نفس الامر كونه في الذنب من غير ان يتبرها الذنب بل
وبلا خلافه وبوجه وضع الحق في ان مفهوم العوارض الذنبية اذا فلا تشكك ان سببا في اى الاسور العارضة بل هي
نفس الاعمال كونه موجودا في الذنب بالموافق الذنبية بآراء على ان المراد بها ما اتفق الماهية عنه قيامها بالذنب
وا كانت عارضا لها في نفس الامر لا بما جملة الذنب قيدا فيها وبوجه عرضة لها واذا اخذت الماهية من
حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة العوارض والتجزؤ عنها سميت مطلقة وبلا شك وبهذا اعلم الاولين
وقد وجدت في الخارج احدى سميات المحلولة وجودها الاخص في الخارج مستلزما لوجودها العام فيه
فيكون به اى المطلقة الغير موجودة فيه وذلك ظاهر اذ كانت السبب في الانضمام خارجا لما اشتركا به

المقصود الثالث

قال المصنفون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد موجود عن جميع العوارض التي ابدى لا يتطرق
اليها ولا حلا قابل للمقابلة واجبة عليه بان الانسان قابل للمقابلة والاما مجرد في نفسه
مجردا عن الكل لان ما يكون موضوعا لبعضها يتجلى ان يكون قابلا للمقابلة واثبت قد علمت ان المجردة
لا وجود له في الخارج بل يتبين ان يكون موجودا في نفسه المدة في باطنها وطولها في غير المقابل
للمقابلة الماهية من حيث هي في ذاتها في حد ذاتها قابلة للاقتضات بكل واحد منها بلا حلا ولا غير
قال الماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للشخصات المتعاقبة والادوار فرد من الماهية الانسانية
يكون ذلك الفرد قابلا للزيد وحرارته في شخصها كما يدل عليه كلامه في ضرورة البطلان لاحتمال ان يكون
الواحد لبعضها بعضا بالصفات المتعاقبة في زمان واحد وكذا ان لها في وجودها الماهية المقتضية تميز الفرد
فان آخر ان المجرد بالصوره في اعتبار تجزؤها من ضرورة البطلان الغير فظهر ان ذلك غير خلاف ما اجماع

وہذا الذی ذکرنا انما یروطہ ان عمل کلامہ علی ما یوقظہہ المقول عندہ وان معنی سنی اجزاء قبل الاول بہ
بعض المتأخرین و ہو صاحب الماشرائی من ان کل کیم من الاطلاق والکواکب والہیاط والنصرۃ
ومرکباتہا امر من علم العقول محمد ومن الملاوہ فانما یبانیہ ہرہ اسے ہر ذلک النوع وبقیض علیہ
کلامہ ویفنی شائہ عنایہ عظیمہ شاملہ جمیع افرادہ وہو الذی یسمیہ ذلک البعض رب النوع ویفرقہ
فی لسان الشرح کما دہنی الحدیث بلک المجیین وکک البھار وکک الاسطار وخر با ذلک بحد کفر
لا تعلق بلہ بہذا المقام

المقصد الرابع

المابیۃ البسیطۃ لا تقسم من عدد اُمور متخالفات لیکما وہی المتی یقسم من عدد اُمور متجمعة ومنہ
المرکب الی البسیط اذ لا بد ان یکون فی المرکب اُمور کواحد منها حقيقة واحدة والا لکان مرکبا من امور
لانہا لہا امر واحد بل مرار غیر متماہیہ ومع ذلک فلا بد من وجود البسیط فیہ لان العدد ای
المتعدد بالفعل ولو کان غیر متماہ فی الواحد الذی لا تعد فیہ بالفعل فزودہ لان الواحد سبب اعداد المتعدد
لکان الوحدة سبب اعدادها فاما اتشع عدد متماہ او عدد غیر متماہ من غیر ان یوجد فیہ وحدات کذلک
یتشع ان یوجد متحد ولا یکون فیہ اعداد ای اُمور غیر متجمعة بالفعل سوا کانت قابلاً للانقسام والاولا کما
یمتد بالقیاس الی العقل تارة وبالقیاس الی الخارج اخری فالاتمام اربہ بسیط عقلی لا تقسم من
العقل من امور عدویہ یعنی فیہ کلا جناس العالیۃ والفصول البسیطۃ وبسیط خارج سبب لا تقسم من امور
کذلک فی الخارج کالمعارفات من العقول والنفس فانما بسیطہ فی الخارج وان کانت مرکز
فی العقل و مرکز عقلی یقسم من امور متماہ فی نفس نقطہ مرکب خارج یقسم من اجزاء متماہ فی
فی الخارج کالبیت والمرکب البسیط لولہ سبب الی البسیط لزم مع آخرہ سوی ما ذکرہ ہو نفس لا یتماہی
واخرج اذا کان فی زمان متماہ فلا یکون المابیۃ للعقول معقولہ وہذا انما یقسم فی المابیات للعقول لیکون

المقصد الخامس

فی تقسیم الامور المابیۃ المرکبۃ و ہرہن وکسین

الاول

انما ان صدق بعضہا علی بعض اخر متماہ سوا کانت متساویۃ او غیر متساویۃ والاعتبار بانیۃ و المشور
ان للتماہیۃ ما یکون بعضہا اعم من بعض فلا یتناول المتساویۃ فیمتاز الی جعلہا متماہا ثانیاً و لا تلحق فی
العبارة ان تقسم الاجزاء الی متساویۃ و متباہیۃ ثم یقسم المتساویۃ الی متساویۃ و متباہیۃ اما المتباہیۃ
فان صدق کل شئ علی کل افرادہ لا فرق ما متساویان کما ان المتباہیۃ لا فرق ما متباہیۃ کما ان المتباہیۃ
لم یصدق کل شئ علی کل افرادہ لا فرق ما متساویۃ فی بعضہا فیمتاز لا محالہ عن مجموعہ من المطلق ورجح انما یقسم

العلم الخاص وهذا إما يكون في المبادئ الاعتبارية نحو الجسم الأبيض فان العقل ليس متناهيته واحدة
اولا يقوم العلم الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق يكون مفصلا هو المقوم للحيوان
انتهى بوجوبه ونحو الجواهر الموجودة والكم الموجود مثلا فان الاسم هنا اعني الموجود مفصلا لا انطلق
كل الجسم الأبيض ولا شك ان الصفته تتقوت بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل بهجاء
بجوار واما من وجه قسم لقولنا اسطق نحو الحيوان الأبيض فانه ممتد اعتبارية لان الماهية الحقيقية لا تمنع
ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علته من العمل الاربع او مع
معلول له او مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشيء مع علة ليستلزم تركب الشيء
الذات مع تلك العلة مع معلول نفسه انقسم استلزامك قلت منه تركب الشيء مع علة ان يعتبر تلك الشيء
من حيث عرضته لا الاضافته الى العلة وقلت تركب الشيء مع معلول ان يعتبر من حيث عرضته لا الاضافته
الى ذلك المعلول فلا استلزامك اصنافا لاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل
نحو اسطوانة اسم لعمامة اعتبر انما تنافي الفاعل اوسع تعاقيل نحو العطوفة وهو المتغير الذات في
الالف نقلا عن فنيان الشيء بالاضافة الى قابل اوسع الصورة نحو الخس وهو الالف الذات في تقدير هو
يجري مجرى الصورة من الالف اوسع الغاية نحو انقضاء فانه ملحق بزمان له في الالف وذاك الترتيب
هو انانية المتقودة من الحقة والاشياء وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخاق والرزاق وانشاء
ما اخرج فنيان الشيء في ثقب الى معلول والاشياء وهو اي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متباينة في
الماهية نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقية او متخالفة في الماهية هي اما متباينة مثلا احاسا
كالجسم المركب الميول والصورة فان اجزائها متخالفة متباينة في العقل ونكس كالعدالة المركبة
من الحكمة والخلق والشفاعة واخراج اي حاسا كعضو الجسد وقلت نهائى قوله نحو الانسان المركب من
النفس والجسد فان النفس الناطقة والجسد لا يتمايزان حاسا ان يريد بالحاسج بالقابل الذهن
كانت الميول والصورة من الاجزاء الخارجية دون الحقيقية ونحو الحقة المركبة من اللون والشمك المتمايزان
في كس فان الديات الكلية محسوسة ونحو البلية المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات لا تتغير

الثاني

انما اے اما جودية باسمها لمعنى ان لا يكون في مفهومها سلب او لا يكون كذلك والحق لاول اما
حقيقة اي غير اضافية كما من الجسم المركب من الميول والصورة والانسان المركب من كسبا اعتباريا من
الروح والجسد لوضايفه نحو الاقرب فان عموم مركب من القرب والزيادة كالا باضافتيان لا معتبرة من
الحقيقة الاضافية نحو السرطان مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية من ترتيب مخصوص فاما بينهما باضافة
فحصل السرطان امر نسب لا يتصل بالمتصور الثاني وهو لا يكون باسمها جودية نحو القدم متناه موجود

الاول ان قد ترکیب محمود من وجودی و عدمی و لم یعرض ما ہو عدمی فی نفس لانه غیر معقول فلیکن المومات
لا یصلح الا بالاضافه الی الوجودات فلیكون المفعول الوجودی لم یخلفا ہناک تعادوا علی ان ہذہ الافاسم
المذکورۃ فی ہذین التعقیر انما ہست فی المہیتۃ علی الاطلاق اعم من ان یكون ما ہست حقیقۃ او اعتباریۃ و اما
اذا اجتزأ الماہیۃ الحقیقیۃ فلا یكون اجزأا و اما الوجودۃ فلیكون وجودیۃ قطعا فلا یخلف ہناک ہما التعقیر ان فی
باعتبار الوجودیۃ و المہیتۃ و لا باعتبار الحقیقۃ و لا بالاضافۃ و انما یجمل الایضافات من الموجودات و الخارجیۃ
و النسبۃ بنہا ای بن اجزأ الماہیۃ الحقیقیۃ قد یقتضی علی بعض الوجود المذکورۃ علی التعقیر الاول کالعموم
من وجہ علی المشور و کالمسودۃ علی ما قبل من امتناع ترکیب الماہیۃ الحقیقیۃ الواحدۃ و وحدۃ حقیقیۃ
من امرین متساویین

المقصود السادس

المالیات ای المکتۃ بل ہے مجملہ و یجوز علی ام لایہ مذہب

الاول

انما غیر مجملہ مطلقا سوا کانت بسیطۃ او مرکبۃ اذ لو کانت الانسانیۃ مثلا یجمل جامل لم یکن الانسانیۃ
عندہ عدم جمل جامل انسانی لان یا کون اثر الجمل یرفع بارفعہ قطعاً و اشیئہ عن نفسه حج یرتفع
و الجواب لاسلم استحالۃ فان المعلوم فی الخارج و انما سلب عن نفسه و انما فاذا ارفع الجمل
فی وقت او دایما ارفع الانسانیۃ کذلک فی صدق قولنا لیست الانسانیۃ انسانیۃ فی الخارج و یكون
صدق السلبۃ الخارجیۃ لعدم الموضوع فی الخارج و لیس فکلمتہ انما الخ ہو الايجاب المعدول و حاصلہ عند
عدم ای عدم جمل جامل یرفع الماہیۃ الانسانیۃ عن الخارج و ساد بالکلیۃ فلا یصدق علیہا حکم یجائی بل
یصدق علیہا سلب جمیع الاشیا و حتی سلب نفسها عنہ بحسب الخارج لانہا تنفر فی الخارج مع الانسانیۃ
بلزم صدق قولنا الانسانیۃ لانسانیۃ و الخ جوہر و انما نے ہذا الذی لایجاب الیہ و لدی و الاول
ح ہو السلب الذی مافقول ہے

المذہب الثانی

انما مجملہ مطلقا ای فی الجملة اذ لو لم یکن الماہیۃ الی شئی من المالیات مجملہ مطلقا لرفع الجمولیۃ
مطلقا ای بالکلیۃ لان ما فرض کو و مجملہ لان وجود او موضوعیت الماہیۃ بنہا یلوجود و فواہم ماہیۃ نے
تقصید المقدر ان لاشئی من المالیات کجملہ فلا یكون ماہیۃ ممکن و لا وجود و لا افعالہا بالوجود و جملہ
یجمل جامل فلیزم استنارہا ممکن عن المؤثر و فکمالا یقول بطاقل ہذا ما یقتضیہ تفسیر الکتاب ہہنا
و المشور کما اردو اعم فی تحریر مسئلۃ ان احد المذہب ہوان المالیات کما مجملہ اما بسیطۃ فلیان
مکتہ و ممکن محتاج لذاتہ الیہ فاعلی و اما مرکب فکذلک الیہ اولان اجزأ و بسیطۃ مجملہ و الجواب

كل واحد من الانواع المذكورة تحت ولا يطاق تمام ما في شي من اهل التجار في تحصيله ومطابقة تمام الماهية
 الموجودة في الخارج الى ان يكون احدهما بل اشد اى الى ان يتقارن بفصل واحد منها ليقدره وتحصيل
 فاعلم يتقارن في العقل فكل من تلك الفصول لم يحصل له الصورة العقلية المطابقة لما بهية الموجود في الخارج
 ولا الصورة الحسية ولا الصورة الحسية وتقررك من هذا الذي صورناه في المقدار واذ قد ليس بين بعض
 والفصل كما في الخارج بان يكون فليس وجوده في الفصل وجود آخر بل باسحقان بحسب الخارج وجود
 وجلا كيف والامان المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن كل واحد على الآخر وهو وان كان بينهما
 اتصال فرصت في الخارج كما لا ريبه واطول في اليولي والصورة وترده زيادة تحقيق نقول العام انه مفهوم غير
 مفهوم خاص فيحصل مفهوم العام الخاص كما تحققت فيكون لدى كل واحد من العام والخاص صورة عقلية
 متمايزة تقوره والاخر ولكن يرمي في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فكل انسان
 هو مجردا عن وجوده انطوى ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وتضم اليه موجودة آخر
 هو ان طفق فيحصل منها مهية الانسان ثم تضم اليه هذه الماهية وجودا وجودا ففصل الشخص ان يحصل منها
 زيادة ذلك ان هناك قد خارجي ثم يقصر كل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواظاة فاذا استعبرنا
 الحيوان مثلا من حيث انه هو انطوى على من حيث انه يحصل قد دخل فيه من هذه الماهية من شانه ان
 يحصله كالتماثل مثلا كان هو الانسان اذ لا سمي الانسان الا بكونه انطوى في طبعه انطوى واذا اخذناه
 من حيث هو مفهوم غير اى غير انطوى فكل الى انطوى حصلت منها مهية مركبة هي غيرها كان كل واحد منها
 جزءا لى تلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يمكن شي منها على الاخر ولا على الماهية المركبة منها واذا اخذناه
 من حيث هو مفهوم غير اعتبارا لاشياء انطوى بوجه كما اخذناه اولاد غير فكل كذا اخذناه ثانيا فهو الحمول على الانسان
 والاصل ان الاجزاء الثمانية بحسب العقل دون الخارج لما اعتبارات فان الصورة العقلية وجودا بشرط
 شي اى بشرط ان يضم اليها صورة اخرى فبالبقاء معا امر واحد فلا يلاحظ تفارعا بل اعتبارا
 كحيوان والناطق الماخوذ من حيث انه يطاق بان الماهية الانسانية فبالحصول الماخوذ بهذا الاعتبار
 بزمين النوع وكلنا الفصل وجوده تارة بشرط الاشياء بشرط انها صورة طليقة بحيث اذا انقسمت الى صورة
 اخرى كانت اختيارا غير ذلك منها مهية ثالثة كحيوان والناطق اذا اعتبر وجودين متمايزين في العقل و
 قد تركب منها مهية الانسان فكل واحد من بعض والفصل بهذا الاعتبار جزوا واما النوع فكل بعضا على بعض
 وقد خلا بشرط شي فليكون لما جتان اذ يمكن ان يميز الثمانية وبينها باعتبارنا وان يميز اتحادها بحسب
 المطابقة لما بهية واحدة وهذا هو الثاني الحمول ومعنى حمله على الحيوان مثلا طليقة على الانسان ان يميز
 المفهومين المتمايزين في العقل هو ميزان الخارجية والداخلية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين بل اثنى على الاثنين
 تمايزا باقتضاه من معنى كل اية من ان الحمول ان كان غير الموضوع يلزم من كل المواظاة اكمل وحدة

الاثنين وان كان مبنياً على شيء على نفسه فلا يكون مفيداً بل لا يكون هناك كل حقيقة وهذا المقام مبني على
 حيز بسيط في الكلام مبني على الملام وهو ان نقول لا اشكال في تركيب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا يخل
 عليها بالمواظاة انما الاشكال في تركيبها من الاجزاء المحمودة عليها المتقدمة بعضها على بعض لذلك تجرت
 فيه الادام واختلفت المذاهب ووجه بسيط ان يقال ما به الانسان خلاصه على ما مضى من تعدد
 كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكتاب وايضا حكم الى غير ذلك وليس يشبه هذه المفردات الى الماهية
 الانسان على السوية بل بعضها خارج عننا عارضة لما كالمشي واخره بعضها ليست كذلك كالجوهر واخره ثم ان
 هذه المفردات التي ليست خارجة عن الاشكال انما تتمايز في الذهن بسبب نفسها ووجه انما ايضا هذه الصور
 المتمايزة في الذهن انما يكون صوراً لشي واحد في حقيقة بسيطة لا تعد وفيما يكون صوراً لاشياء متعددة متمايزة
 الماهية وعلى تقدير ان في انما يكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجوه ذات متعددة او بوجوه واحدة فبذلك
 احتمالات ثلثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشي
 واحد بسيط فاما وجودها كمن يترجم العقل منبهاً اعتبارات شيء بهذه الصورة المتمايزة كما هو وهذا القول
 بان الاجزاء المحمودة معين المركب في الخارج مبنية ووجه وادان جعل الاجزاء في الخارج جوهرية جعل المركب
 فيه ولا اختياراً منها الا في الذهن ووجه اخر عند المتقين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من
 ان الصور الحقيقية المختلفة كيف يتصورها طائفتها الامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جواباً هناك لاحتمال
 الثاني ان يكون الصور لا مزيد مختلفة الماهية الا انما موجودة في الخارج لوجود واحد وهذا القول بان
 الاجزاء المحمودة تتمايز المركب مبنية لوجودها ويرد عليه ان ذلك الوجود والاصحان قام بكل واحد من تلك
 الماهيات لزم حلول شيء واحد معين في الحال متعددة وان قام بجوهر خاص حيث هو بوزن وجوده وكل بدون
 وجود اجزائه وكلما جاء الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة لوجودات متعددة وبنا
 هو القول بان الاجزاء المحمودة تتمايز المركب مبنية ووجه وادان اجزاء المتمايزة بسبب الخارج في
 الماهية والوجود يتبع عليها المركب منها وكذا كل بعضها على بعض فان للتمايز في الماهية والوجود بان
 من بينها اي ارتباطا كمن يتبين ان يقال احدها بالآخر ويقال لجمع منها هو هذا الواحد وذلك الواحد يشبه
 بذلك بدية العقل وبذلك جمل ما تشك به هذا العقل من انما لا التمايز وحصلت مشادات وحده
 وحدة حقيقة مع حلها على تلك الذاتات وحل بعضها على بعض ايضا وان لم يكن تفسير كل بالتمايز في المفهوم
 والاشكال وفي الماهية انما يصح في القضايا دون الامور الماهية المحمودة على الموجودات الخارجية كقول
 الانسان عجمي وليس المفهوم العجمي بمرتبة خارجية مستقلة لمرتبة الانسان والاما كان مفهوماً موجوداً خارجياً
 مستصلاً كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم كل قبل معنى كل التمايز ان مفهوماً مستصلاً فاما ما يخصه
 ان احدها عليه ذات واحدة ووجه واحد في المفردات المتعددة على الموجودات الخارجية فاما لا يشبهه وان لم

ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجي غير محمولة لا يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك لان
 اذا حصلت الاجزاء الخارجية باثر في العقل فلا شك يحصل في تلك الماهية كسواء يكون العقل الدال
 على مجموع تلك الاجزاء اجمالا ام لا معنى له بعد ان تمام التصور كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة لكان
 تشمل على تلك الاجزاء الخارجية لعل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة للماهية
 المكنية من تلك الاجزاء اجمالا وان شئت عليها ان لم تشمل على اجزاء كانت هي تلك الاجزاء بعينها
 الاجزاء محمولة وان شئت على امرنا فذلك الزائد ان دخل في الماهية كان حقيقيا قابلا للزيادة
 والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبذلك مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في
 العقل كما انه تمام حقيقة في الخارج فلو كان الاجزاء عقلية الغاية لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا
 تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون بشي واحد حقيقيا مختلفان في العقل وان شئت فقل
 ماثل من ان تركيب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ياتي في تركيبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي
 اذا اشتق من جزئية المشتركة بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئية المنفردة
 به كان فضلا لكل مركب فانه مركب من اجنس والفصل وكيف لا يطل والاشتقاق يخرج الاجزاء من
 الجزئية اذ لا بد ان يمتزج اجزاء مع ستمه هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة
 عنها قطعا والجزء الماخوذ من الخارج خارج وتحت عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يكون مركبا من اجزاء
 محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا سبيطا في الخارج وفرضنا على حقيقة الفصل كما هو مفروض وما اربعة

الاول

لا يكون فصل اجنس جنسا لفصل باعتبار اربعين اى الاجزاء ان يكون لماهية واحدة جزءان احدهما جنس لهما
 مشترك بينهما وبين نوع ما والاخر فصل لما غيرهما عن ذلك النوع ثم يتكلس الامر فيكون هذا الفصل جنسيا
 مشتركا بينهما وبين نوع آخر وذلك الاجنس فصلا لما يميزهما عن النوع الآخر والاك ان كل مخاطبة لاخره هو
 مع داور عليهم احيوان فانه جنس الانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا وانما فصل الفرس عن الانسان
 انما هو جنس مشترك بينه وبين الملك وايضا ان فصل الفرس عن الملك لانهما نفسا لهما نفسا لهما نفسا
 في الانسان الى نوع الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد باننا نحن ان كان اوجوه الفرس الذي لا يملك
 اى ادراك الحقائق فانه ليس مشترك بين الانسان والملك بل مختلفان بالماهية فبما لا يكون جنسا عاما
 ان كان المراد باننا نحن اوجوه الفرس الذي لا يملك ادراك الحقائق فانه ليس مشترك بين الانسان والملك بل مختلفان بالماهية فبما لا يكون جنسا عاما

الثاني

افصل القريب لا يتصور فلو كان بشي واحد سواء كان نوعا آخر ولا فصلان قربان اى في مرتبة واحدة والا
 لا يقع على المطلق الواحد بالذات هلтан مستقلتان قبة افضل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق

بجواز تعدد ما يكون كل من الفصل المتعددة على الجنس الذي هو في مرتبة كان ملحق بالجنس المحسوس
 الثاني والثاني الجسم المطلق والقابل للابناء والظهور واعتبر وحده الحلول بالذات لانه اذا تعدد ذاتها جاز توارده
 الملحق عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلته وبعضها بعلته اخرى واما مع وحدة الذات فالتابع وان كان لا
 يستثنى كل عن كل سوا كان لو اوجد بالذات شخصا وهو ظاهر ولا كذا في بعض بصدده فان طبيعة الجنس من نوع قبل
 اعتبار تعدد افراد ذات واحدة لانه فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد الملحق انما يقتضي بآخرة فان
 قلنا ليس لفصل تعدد علة ما بالجنس كوزان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرطا معتبرا قلت كل
 واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم تواردها على الاستقلال ايضا بحساس والى تحرك
 بالارادة فضلا عن قربان الحيوان لانا نقول بل كل منها اثر لفصل فان حقيقة الفصل او اجبات فيرغبنا
 باقرب آثارها بالانطق لفصل الانسان ولما اشبهت تقدم كل من الجنس والحركة الارادية على الآخر غيرهما
 معان فصل يكونان وكيفيتا في ذلك اى في ان الفصل القريب لا يتعدى ان الفصل القريب جزء تام اجزا الجز
 فلا يجوز تعدده والى الم يكن شئ منها واحدة فضلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعها ما اذا تركب بآية
 من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولواردها بفصل القريب بالجزء المميز لشيء عن جميع احواله لم يتبع
 تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبكلمة اذا جعل التام
 المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز اتسعت تعدده بلا شبهة واستتمت بالعللة وان حصل صفة
 لغيره لم يتسعت تعدده في ماهية ليس لها جنس ولا يتسعت فيما لها جنس فخرج بها على العلة الفروع

الرسالة

لا يقوم فصل قريب الا نورا عا واهدا والا وان لم يكن كذلك بل يقوم نوعين في مرتبة واحدة فليست بالان
 باجسادا وتلك النوعين وبانها تاتي اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال لا يختلف عنه
 معلوله لان جنس كل من النوعين الوجود في الآخر الفروع

الرابع

وهو فرع الفرع الثالث المتقدم اى الفصل القريب لا يتعارف في مرتبة واحدة الاجساد واحدا ولو توارف جنسين
 في مرتبة واحدة لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة لا تتماثل ان يكون نوع واحد جنانا في مرتبة واحدة ولم يلزم تحلف للمعلول
 عن العلة المستترت يا ه سوار كانت علامتا جوارزا عنها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان
 الفصل القريب لا يتعارف جنسين في مرتبة واحدة لا يستلزم تحلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة
 وان ذكر انها مشتركة في الدليل بل لا يفرع بينهما وكل ذلك اى جميع ما ذكر من الفروع صفتها هرا لا يتنازه
 على ان الفصل على الجنس في الخارج ولا حقيقة اى حقيقة كل ما ذكره صفة ما حقتنا واوضحنا من مقتضى
 كلامهم في الجنس وعلة الفصل لا فافتقت بل يتأتى هذه الفروع على ما فصل ولا قلت ان انكاس شاس

الحال بين الجبس والفصل فلا يمنع عليه جو ان يكون فهو ان في كل منها ايهام من وجه يحصل بالاختلاف
 يمنع ذلك في الماهيات الحقيقية فالمعجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد افضل القريب فلا
 يجوز لان الواحد منها ان يحصل به الجبس فقد صار بنوعه ليس للآخر في حصول هذا النوع مثل فيكون
 فصلا خارجا عنه لا فصلا مقبلا وان لم يحصل الجبس باحد جابل بها معا كما تافصلا واحدا لا متعدد وهذا
 اذا كان للهيئة جبس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ايهام وتفضل فلا يمنع من تعدد افضل القريب
 فيكما عرفت واما تقويم افضل القريب لثمين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجبس وافضل عموم من
 وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته بجبس في مرتبة واحدة فان كانت في زمين لازم ذلك ايضا اعني
 ان يكون بين الجبس وافضل عموم من وجه ان كانت في نوع واحد لازم ان يكون للهيئة واحد حسبان
 في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يحصل كل منها بافضل وحده والالكان النوع متحققا بدون
 الجبس لا آخر فلا يكون حسبا له بل يحصل كل منها بافضل والجبس لا آخر ولا كان كل منها باسما لم يكن ان يكون
 مدخل في تقصيل الآخر لاعتبار تقصلي في نفسه فيلزم ان يكون تقصيل كل منها ملة اقضية تقصيل الآخر فيلزم الدور

المقصد الحادي عشر

اما بهية كالانسان فتشاكل الاشكر اى لا يمنع من فرض اشتراكها وعلما على كثيرين دون اثنين لبعضهم
 زيد مثلافانه لا يمكن فرض اشتراك بين امور متعددة بالهيئة فهو غير باوقد تختلف في اثنين الذي هو غير الماهية
 وباعتباره مما يمنع فرض اشتراكها بل هو وجودى اى موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء الى
 انه وجودى لانه جزا اثنين الموجود في الخارج وجزا الموجود في الخارج موجود في الخارج بالضرورة وقد قال
 بعضهم معنى الشك ان اردت بالمعين مفروض اثنين وحده فلا تسل ان اثنين جزؤه بل هو عارضة وجودا لمعرض
 في الخارج لا يستلزم وجودا عارضة فيه الا ترى ان اعمى العارض للموجودا شاك خارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع
 المركب من العارض والمعرض فلا تسل ان اعمى المعين هذا المعنى موجودا من جنس وجود اثنين كيف لم انه مع
 معروضه موجود بل الموجود عنه هو المعرض وحده واجواب ان المراد بالمعين الذى اوعينا وجوده هو الشخص
 مثل زيد ولا رتبة له في وجوده وليس مفهومة مفهومة الانسان وحده قطعاً والالصدق على عودانه
 زيد كالصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شئ آخر متمية التعين فيكون ذلك الشئ الآخر
 جزا زيد فوجد ذلك لا آخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المتعين من الماهية والتعين الماهية
 بحسب الزمن دون الخارج فقال واعلم ان النسبة الماهية الى الشخصات الكسبة الجبس الى
 افضل فلما ان الجبس سبب في اعتل محيل ميات متعددة ولا يتبين بشئ الا بانضمام افضل اليه وهاستل ان
 ذاتا وجلا وجودا في الخارج ولا يتايزان الا في الزمن كذلك الماهيات النوعية كمثل هويات متعددة
 لا يتبين بشئ منها الا بمشخص فيضم اليها وهاستل ان في الخارج ذاتا وجلا وجودا ومتايزان

في الذين فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو الشخص حتى تتركب منها فرد منها
 واللام يصح حمل الماهية على اقرار بابل ليس بذاك الامور اذ احد اعنى الوجودية الشخصية لان العقل بعضها
 الى ماهية جوهرية والشخص كما يفضل الماهية الجوهرية الى الجسدي والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه لا يحصل
 من كل شخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى كما حصل من شخص آخر لان الشخصيات اموزجية
 لا يرسم صورها في ذات النفس بل في الوجودها فكذا صورة الماهية الشخصية انما يرسم في الآلة ولا يتناولها الاشارة
 احسية بالماهية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها من الانواع فانها امور كلية فيحصل منها في العقل مغايرة
 وبكلية فالعقل يحصل ما هيته تتخالفه منطوق في العقول والشخصيات يحصل موبات يرسم في الحواس
 مع كون الماهية واحدة والاشخاص تمايزها في الوجود والخارجي هو ما تنهاى بذاتها لا بمشخصاتها كما
 يتبادر الى الوجود اذ لا تمايز في الوجود والماهية والشخص ومن هنا نظر ان لا وجود في الخارج الا الاشخاص
 اما الطابع والمفاهيم الكلية فيترجمها العقل من الاشخاص تارة من ذاتها وتارة من الاعراض المكتشفة
 بها بحسب استعدت فمختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطابع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة
 الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لم يلزم ان يكون الامر الواحد بالشخص في اكنة
 متعددة تصفها بصفات متضادة لان كل موجود خارجي قد يحمي اذ انظر اليه في نفسه مع النظر من غيره كان
 مستقيما في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهية وان ارد ان في الخارج موجودا اذ ان تصور هو في ذاته تصف صفة
 العقلية الكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالعقل فواضعا بطل لما مر آفان من الموجود
 الخارجي معين في حد نفسه فلا يكون صورته مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذ ان تصور
 جزو من شخصيات فضل منه في العقل صورة كلية ذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا الاشخاص
 والطابع الكلية منزهة منها فلا نزاع الا في العبارة واما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها
 للتعدد والتكثر فيحتاج الى من تكثيرها فاذا تكثر المتكثر الفاعل وجدت تلك لكثرة في الخارج كان كل واحد
 منها حين تلك الطبيعة فيكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها متشعبة لا على انها متصفة بالوحدانية
 حتى يلزم ذلك المحذور فواجب ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يستعمل على امر اذ هو شخصه وتعيينه
 فليس شئ منها حين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك كان كل واحد من تلك الكثرة حين الآخر منها
 وهو باطل بديهية وقد رتب الامام الرازي على كون التعيين امرا وجوديا بان لو كان اما مع مطلقا و
 ان ظاهرا بطلان لان عدم المطلق لا يتميز به فكيف يتميز غيره واما مع مضافا فلان ان يكون هذا
 للتعين بالعدم فيكون وجوديا واما ان يكون هذا التعين آخر فذلك التعين الآخر ان كان معهما فهذا
 التعين عدم الوجود والتعين الآخر مثلا فيكون هو ايضا وجودا وان كان ذلك التعين الآخر
 وجودا وهذا التعين الذي نحن فيه مثلا هو ايضا وجودا فثبت ان يكون التعين هذا يستلزم كونه وجوديا

هت فيكون وجودها واجب لا نسلم انه لو كان التعين عدما لكان عدما وانما يلزم ذلك اذا كان
العدم بمعنى العدم او مستلزما له وهو منقطع لان العدمي بقابل الوجودي لما كان العدم بقابل الوجود
فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون تجريبا لوصف الوجود
له اي الوجودي لا يستقل بنفسه بل تقوم بغيره ويكون قياسه به وجوده له في الخارج نحو المساواة العلم
بالجسم فان ثبت له انما هو لوجوده له لان يكون ذلك اي تجزئة بوصفه باعتبار وجودهما في الفعل المتعاضد
به فيه كالجنتية القلقة بالجسم اذ ليست الجنتية موجودة في الخارج قائمة به في بل ثبتت له والمتعاضد
لها انما هو في الذهن وهو اي الوجودي بالمعنى المذكور اعلم من الموجود لا مطلقا بل من وجهه بخلاف وجودي
لا يعرض له الوجود ابدأ كالسواد والمعدوم وانما فان لمخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود
كالسواد والمعدوم وانما فان لمخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيا مبيح وجوده ولسواد
شلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الموجود بدون الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها واذا
كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذنب
ذكرناه في تفسير الوجودي بايل انما اي الوجودي عرض من شانه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد
بالجنتية فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا يحصر اذ المعنومات المتغيرة لمفهوم الوجود
والعدم خير متباينة فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجودا ان يكون عدما او ان الوجودي ليس بعدم
فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ اصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم ولا قابل بل ان قلت
الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للقيام واذا لم يكن التعين امرا
موجودا كان معدوما قطعاً قلت فموجب بان التعين اذا كان معدوما لا يلزم ان يكون عدما بشئ
آخر بل ربما كان شئنا معدوما في نفسه وهو ظاهر واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي بوجوهين

الاول

لو كان التعين وجودا بالتوقف التعاضد الى الماهيات على تميزها وتميزها موقوف على التعاضد اليها فيبدو
واجب حنه بان الماهية متمايزة عن غير اذ تمايزا بالاضمام التعين اليها وفيه اي في هذا الجواب نظرا
او مرادهم اعتبار حصة من الماهية عن حصة اخرى منها اذ لا امتياز احدهما عن الاخرى لم يكن
اختصاص التعين باحديهما والاضمام اليها اولى وذلك اي امتياز الحصة انما يكون بالتعين لا بذات
الماهية بل الجواب ان ايضا الاضمام مع الامتياز ذاتا وان كان مقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك
كما في اختصاص الفصول بخص الاجناس وتوضيحه ان التعين اذ الفصل ينضم الى الماهية فيقتصر الماهية
حال الاضمام لا انه ينضم الى حصة مبنية متميزة قبل الاضمام

الجواب الثاني

لو كان التعین موجداً كان تعیناً لان كل موجود خارجي لابد ان يكون تعيناً في نفسه فلو اسی كل واحد من التعین
 مشارک للتعینات الاخری كونه تعیناً و یتمتع بها تعیناً آخر یقتضی سلسله او تنقل الكلام اسی ذلك
 التعین الاخر واجب عنه بان كونه تعیناً اسی مفهوم التعین المشترك بین التعینات امر عارض للتعین
 و هی متمايزة بذاتها المخصوصة المجموع الی التمايز بتعین زاید هو الاشتراك فی الماهیة دون الاشتراك
 فی العوارض قال المصراع و فی نظر لان كل تعین اسی كل فرد من افراد التعین فله ماهیة کلیة فی الكل
 ضرورة لان كل موجود فی الخارج كذلك سواء كان له مشارک فی ذمه ام لا بل انحصار نوعه فی نفسه
 و تعینه غیر ماهیة لانه لا یقبل الاشتراك بخلاف ماهیة و یتیم الدلیل لزوم التسلسل و لتساك ان
 یقول لا نسلم ان كل تعین له ماهیة کلیة یخیر عما یفعل من هویة و دعوی الضرورة هنا غیر مسبوقة
 کیف والقاعدة القابلة بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عنه هم بالواجب قیاساً بل كل
 فرد من افراد التعین هو فی نفسه بحيث اذا لاحظ العقل لم یكن له فرض اشتراك و لا تفصیل الی ماهیة
 قابلة للاشتراك و امر زائد علیها مانع من الاشتراك علی قیاس تفصیل افراد الانسان و الحيوان
 یدین الدلیلین مختلفین للتكلیف علی كون التعین امر اعم من ماهیات علی كون التعین امر متفهما
 الی الماهیة فی الخارج متمازاة فی عنها و قد طلت ان نفس الهویة الخارجیة ذاتاً و جلاً و وجوداً و
 بناءً یكون التعین متمازاً عن الماهیة فی الخارج منضماً الیها بحيث یحصل منها هویة مركبة فیها هو الذی
 عادل المحككون نفسیه فان هذا الحق هو الاردم مما استدلوا به من الوحین فاذن الشرع لفظی فان الحكماء
 یدعون ان التعین امر موجود علی انهمین الهیة بحسب الخارج و یتماز عنها فی الذهن فقط و یحکمون
 یدعون انیس موجوداً و إنما علی الهیة فی الخارج متفهما الیه و لا یتماز عنها كما ترے

المقصد الثاني عشر

قال الحكماء الذاهبون الی كون التعین وجوداً یا التعین ان حلی بالهیة بان یكون مقصوداً تعیناً مقصوداً
 تاماً بالذات او بواسطه ما یزنها انحصار نوعها فی الشخص الواحد حاصل من الماهیة و التعین الذی
 علی لها و لم یكن ان یوجد معاً تعین آخر و الا انفك عنها التعین الاول فیه تحالف المعلول عن علته
 المستترة ایه هذا اذا كان تعین الهیة زائداً علیها و اقصباً لیه ماهیة ذلك الاقتدار و اما اذا كانت
 الماهیة متعینة بذاتها متعینة فی نفسها من فرض الاشتراك فیها كما یوجب تعالی علی راسم فله تصور
 هناك تعدد اصلا بل هذا القوی فی نفي التعدد من انحصار الماهیة فی شخص واحد و الا دان لم یصل التعین
 بالهیة فلا یصل للممكن فیها اسی فی الماهیة لانه اسی حلول شیء فی الماهیة شیء تعیناً لانها لم یصیر فی
 نفسها لم یصور حلول شیء فیها فلا یوزان یصل تعیناً بما حصل فیها و الا دار و لا یصل لیه بالیصل لانی
 الهیة و لا محلاً لها و هو باین عنها نسبة الی الكل سواء فلا یكن ان یكون علة التعین شخص دون

آخره لا تعین جمیع دون آخری بل معلل بجمیع ای محمل الماہیۃ محصور تعدد ای تعدد افراد یا تعدد القابل
 المحال اما بالذات کیویات الاطلاق القابل بصور اکسیتیہ وکان النطق القابل بصور لافانیۃ اما بسبب
 اعراض کتفعا کیو لے الناصر الارزاقانیۃ فاما واحدة مشترکۃ بینہما قد عرض لہا استعدادات مختلفہ بحسب
 القرب والبعد عن العنک نظر تک تعدد اشخاص و افراد تعدد القابل بالذات ولم تصور استعدادات
 متعارفہ تنحصر الماہیۃ المحالۃ فیہ فی شخص واحد البتہ کیو لی کل ملک بالقیاس الی صورتہ النوعیۃ ونبدا
 علی بندہ الذی ذکرہ من ان تعدد افراد الماہیۃ الواحدۃ انما یکون تعدد قابلا ای مادہ علی احد اعمین
 ان مالس بما دی ویسی مجرد و متعارف نوعہ مختص فی شخص الواحد لان علیہ تینہ لیست محمل اذا محمل بتکامل
 فی الماہیۃ نفسا او بالزمانیۃ انما لا یجوز ان یکون المحموم ل غیر المادۃ بحسبیتہ
 فیتمہ وذلک المحمل اما ذاتا و استعدادا و کما کان یقال ان یقول النفوس الناطقہ متعددۃ مع کونہا
 مجردہ عندہم اجاب بقولہ النفوس الانسانیۃ انما تعددت وان لم یکن لولیۃ اے حالاتۃ المادۃ
 لتعلقہا بالمادۃ لتعلق التدریج و التفرع فی حکم المادیات فیتمہ و بحسب تعدد المادۃ التی تعلقہا
 بخلاف العقل المجرد عن المادۃ بحسب الذات والتعلق فان افرادہا مختصہ فی اشخاصا متماثل العقل
 اذا کان تعین الماہیۃ المتعددة الا افرادہا بالقابل فالقابل انما یکون تشخصہ بما ہیۃ او لوازمہا انحر نوعہ
 فی تشخصہ ولم یقول لانا کے یکون تینہ مثلا بما ہیۃ او انما عامہ فی شخص واحد بل تینہ عندہم جموعہ
 وان تشخص لیو لے معلل عندہم بالصورۃ المحالۃ فیہ لا الماہیۃ لیو لے من ہنا ینفرد فی تشخص
 الماہیۃ بما یکمل نہاد قد نبدا یسلط علی عدم جوازہ و انما تشخص القابل یا اصل فیہ لزم الدور الذی
 ادعیتموہ و انما تشخص فیما لے آخر لزم التسلسل لانا نقل الکلام الے شخص ذلک القائل الآخر و محال
 ان تو منخ و یلم علی ان تعدد افراد الماہیۃ النوعیۃ انما یکون یقابلا لزم تسلسل القابل الے غیر
 النہایۃ و ترکیب الجسم الواحد متماثل و اجواب من اخر عرض بعض الفضلاء بان تینہ القابل معلل
 باعرض تفرع لا استعدادات متماثلۃ الے غیر النہایۃ بحیث یکون کل استعداد سابق معد الاخر و ہذا
 الاستعدادات لیست مجتمعہ متقابل متماثلۃ و مثل بذل التسلسل جائز عندہم لایجدہ فی خبر بقولہ
 و اجواب و انما طنا ان لا یجد فی نفسا لانہ لما جوز و انما اے تعین القابل بماصل فیہ لان مرجع افرادہ
 ہوا ان علی شخص القابل امور حالتہ فیہ ما بقہ علی ذلک الشخص متماثلۃ فی شخص آخر معلل ہوا آخر
 بتعددہ علی الشخص الآخر و کذا الے الا نہایتہ لاجلہ لانا ان نقول حکم لا یجوز تعین الماہیات بصفات
 الخاصۃ لہا کذلک اے علی سبیل التعاقب الے ما لا یتناسب فلا حرج فی تعدد افراد الماہیۃ
 النوعیۃ الے القابل و المادۃ بذل و قد یجاب عن اصل الدلیل البیہ بجزا ان یکون البیان ربۃ مخصوصہ
 بہا یقتضی تشخصا معینا و اذا تعدد الفاعل البیان تعدد افراد الماہیۃ البیہ و منہم من جعل تبدل اخر عرض

ولم یلا علی ان التین لیس وجودا نقال وکان فین اشخص الذی لا یشاركه نوعه وجودا لکان له علة
خفية اكانت المذیة انحصرت فی اشخصا واما كانت القابل ففین القابل اکان بمثابة انحصرت نوعه فی شخص
و اکان القابل انخرم النسل و اکان یقبول لزوم الدور و لكل باطل ولا یجوز ان یكون العلة امر بائنا
فلا یكون التین امر وجودا و قد یقترن اثبات كون التین عدیا التین مناه ان لیس غیره و یسلب
لا وجود له فی الخارج و ینعی بان هذا السلب الذی ذكره لیس هو التین بل هو لازم لولیس یزمن
كون اللانم عدیا كون المازم عدیا و لما فرغ من مباحث المذیة و ما یمرض لها فی نفسها اسع
التین شیء فی الامور العارضة لها بالقیاس الی الوجود فقال

المصدر الثالث

فی الوجوب والامكان والاشتمال والعدم والحدوث و غیره فاصدقة

المقصد الاول

تصوراتنا و كذلك تصور السبق هنا فی الواجب ولكن و الممتنع ضرورة فی ضرورة من لا یقدر علی
الاکتساب و مثلا یعرف هذه المفردات الذی ان کل عاقل یعلم ان الانسان یجب کونه حیوانا و یمکن کونه
کائنا و یتجنب کونه جمرا الی غیر ذلك من موارد الاستعمال و من رام لتوضیحا فقدر عرف کل واحد من الثلاثة اما
باعد الآخرین او سلبا و لم یرو علی ان یقبل الواجب بامتنع عدمه او لا یمکن عدمه فاذا قبل لروا الممتنع
قال یجب عدمه او لا یمکن لوجوده اذ قبل لما لم یکن قال لا یجب وجوده و لا عدمه او لا یمتنع وجوده
و لا عدمه فیاخذ کل من الثلاثة فی تعریف الآخر لا یرى انصرف الواجب الوجودا و لا بالمتنع المنسوب الی
العدم و اخری بسلب الممكن المنسوب الی عدم الموضوع و الممتنع الوجودا و لا الواجب المنسوب الی عدم
و اخری بسلب الممكن المنسوب الی الوجود و غیره و عرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الی الوجود
و عدمه مساوئنا یا بسلب الممتنع المنسوب الیها و غیره و قد یظهر من علی تک تعریفات ما یشتق منه
هذه الاخر ففیما الوجوب اشتناع عدمه او لا امکان عدمه و لا اشتناع وجوب عدمه او لا امکان الوجود
و لا امکان لا وجوب الوجود و عدمه او لا اشتناعا فلا یجوز ان یكون هذه التعریفات حقیقة و لا سببیه
بالقیاس الی شخص واحد و قد لکن استدراك من قوله تصوراتنا ضرورة فی نفسه انها متشابهة فی کونها
ضروریة و مع ذلك متفادیه انهم را الوجوب اولا استعماله فی کون بعض الضروریات اجملة فی بعض
و علی هذا التنبیه علی نفسه الاکان و لا اشتناع بالوجوب اولی من العکس و انما کان الوجوب اعم لانه
اقرب الی الوجود الذی هو اظهر المقصودات و اجملا ذلک لانه فیکل الوجود و اما الاستناع فهو منافات
الوجود و لا امکان الماص الی الوجود بالوجوب الی الوجود و ما یجوز اقرب الی اجملة التصورات
کان انهم من غیره و اعلم ان الوجوب فیعلی الواجب باعتبار ما لیس انحصار و یدی ثلث

فالاول	
استغناءه عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجها وجوده وتوقفه على غيره	
الثانية	
كون ذاته متعقبة لوجوده فمقتضاهما	
الثالثة	
<p>الشيء الذاتي يمتاز بالذات عن الغير والاطلاق الوجوب على المغيثين الاولين فظاهر مشهور فاما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب او ارادة مبدا الوجوب وهي اى بذه الخواص متلازمة لكنها متغايرة في المعنى واما فتايرها فلان الخاصية الثالثة عين الذات فانه تعالى يبداء متميز عن جميع ما عداه والثاني نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على الثبوتية واما تالافهما فلانه متى كان ذاتا كافيا في اقتضائه وجوده لم يتجنى وجوده الى غيره وبالعكس فانه وجود واحد يدين الامر بين وجبه ما يميز الذات عن الغير وبالعكس فانهم بذات الازس ذكرناه من صفات الوجوب وليكن هذا على فكرتك فانه ينفك فيما يربطك من احكامه اى احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات فخر انما علمنا فالحق الاول معدى والاخر ان وجوده ان يحسن انه لا سلب في مفهومه والثالث عين الذات لملات الاولين وكذا الاحكام يبقا على الممكن باعتبارها من الخواص فالاول اعتبارا به في وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضائه وجوده او عدمه والثالثة ما يمتاز بذات الممكن عن الغير وهذه الثلاثة ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر في الوجوب</p>	
المقصد الثاني	
ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الاستغناء فلانه مفقدا لم يستحيل وجوده في الخارج فلا تصور بغيره وجود خارجي واما الوجوب فموجب	
الاول	
<p>انه لو وجود الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لاغتصا بالموجودات الخارجية فيما فاعلان ممكنه الواجب انما يجب بما لا يلا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فالاولى ان يكون الواجب ممكنا يفتد وكان الوجوب واجبا لكان له وجوب آخر ويسلسل وجابه ان يختار الشئ الثاني ويمتنع لزوم التسلسل ان قد يكون الوجوب بنفسه على قياس الشئ من ان وجوده وجوده وبينه وبين ما كان يكون وجوبه وبينه وبين ما كان الراجح امر اعتباريا فان وجوده من افراد طبيعته لا يتلزم وجود جميعها واصل بذه هو افراد من كون وجوب الوجوب نفسه والاصل صحيح لان وجوب الواجب نسبتا لى كيفية نسبت بين الوجوب ووجوده مثلا يجوز ان يكون نفسه وبما يختار الشئ الاول ويجاب عنه اى عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب</p>	

ممكنًا ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب كما أن يكون حصول الوجود والواجب لذاته فلا يكون حصول
الوجوبية لوجوبه لذاته الواجب هو كماله أي بالوجوب يجب ذات الواجب ملنا ثم بعدم التفريق
الوجوب ويكون الواجب واجبًا فان الوجوبية والوجوب مفقود عندنا قلنس ثم علة هي الواجب لا مللا
هو الواجبية ثم هذا لازم للقتل بالمال لان الوجوبية عنده مفقودة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات
الوجوب لما الواجبية فانتقلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنًا جائزًا والواجب افرس وقبح فبما جاء
خلا الواجب عن مفقود الوجود فلا يكون واجبا و هو محقق اذا كان الوجوب ممكنًا جائزًا والواجب افرس
ذاته لكنه متين نظر الاله ذات الواجب فيقول فلو عنده فلاحذو

الشانے

و هو الاتقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية وطلبا له نسبت بل كيفية عارضة نسبت بين
الماهية و الوجود فيكون متاخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها اما انما سطر
الماهية و سطره حيث تبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا المجرد ان يكون زائدا سطر الماهية للوجوب
لم يعرض لكونه جزئيا منها لانه ظاهر البطان واليق كونه نسبة نافية ومن اجاب عن هذا الوجوب بان منع كونه
نسبة فقال بخلافه انه على تقدير وجوده بين الذات ولا يمكن ح كونه نسبة فلعلة اراد بالوجوب السطر
الثالث اعني ما يتميز به الذات فانه قال في تمييز بذاته عن جميع ما عداه لا بقية تسمى الوجوب فيكون النزاع
مقتضيا لان السطر اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفي
المخلص ان اراد بالوجوب عدم توقفه وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اراد به استحقيقه
الموجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبتا ودع شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين الاول
نسبة عدمي والثاني اختلاف العلماء في كونه ثبتا زائدا على ماهية موصوفة واما الاسكان فلهذا الوجهين
اشار به الى الوجه الاول فيقول لو كان الاسكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فاما كان واجبا مع كونه منفعة الممكن
واجبا بعد اذ كان ممكنا فلهذا الكلام لى اسكانه وتسلل وبجواب بان اسكان الاسكان نفسه على
قياس لما مر من الوجوب ولم يشتر به اى الوجوب الثاني كما يوجد به العجالة اذ لا دليل على استحالة
كونه منفعة قابلا للممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتي وقد
يكتف باجزاء الثاني في الاسكان فيقول لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءا منه بل لا سيما
كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان نائدا عليها واما شبهة فيكون محلولها اذ استحيل استعداها
اسكانا الذي انتم من غير اذ لا يمكن فكنته في حد ذاتها والعللة تقدره على السقوط بالوجوب فذلك
الوجوب اما بالذات وهو محتمل الممكن واما بالغير والوجوب بالانفرد الاسكان الذي لا يمكن قبل الكثرة
اسكان آخر وجه آخر وهو انه اى الاسكان ساجي على الوجود لان السطر يمكن وجوده في نفسه

فيوجد من غيره والصفة البتوتية متأخرة عنه الى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها مفرغ
 لوجوده فلا يكون الامكان منصفة موجودة وربما يتصل به الوجود الآخر في الوجود كما يستعمل الامكان
 فيقول الوجود سابق على الوجود سابقا فاما لان ايجاب ما به يستتبع وجوده عقده ولذا لم يصح القول
 ان صفة ذاته وجوده فوجدت الصفة البتوتية يتصل بالشيء على وجوده موصوفها سابقا فاما بكتبتنا في
 الاستلزام على كون الوجود اول الامكان امر عديميا منتزعا متأخرة عن وجود الموصوف ولا يحتاج في
 ذلك الى بيان المتقدم فلا يتوجه علينا اننا لانم تقدمه بما ان كان يكون مفرغ نقول لا تثبت في ان الامكان
 او الوجود يستتبع تأخرهما عن وجوده موصوفه وكل صفة بتوتية لا يتتبع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها
 عنه ويكون نه ان دليل مطروا في كل صفة بتوتية تأخرها عن وجود موصوفها لما يجدت ونظا رة

باب ثلث

شتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما اساس الوجود الاول الدال على كون كل واحد
 من الوجود والامكان امرا اعتباريا بالثانية اساس الوجود الآخر الذي يتصل في الوجود بالاعتبار
 الكيفية فيه باستتاع التأخر لكل ما يتكبر نوعه اي يصف انما يخص يفرض فيه الموصوفه فموا اعتبارا
 اي كل نوع كان بحيث افادوا منه انما فو كان موجودا وجب ان يصف ذلك الفرو في تلك النوع حتى
 يوجد تلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقة ومرة على انه صفة فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجودا
 في الخارج واللازم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا فوجدت تقدمه فانه لا يتصور ان تلك
 الفرو والامكان ذلك الفرو حادثا مسبوقا بالعدم لا شك ان التقدم صفة لازمة لا يتصور ان تلك الفرو
 عنها فاذ كانت مسبوقا بالعدم كان الموصوفه ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم واحد حدث فانه لو وجد
 فرد منه يحدث والامكان قدريا فالموصوفه به اولى بالعدم فيكون احداثا قدريا والبعا فانه لو وجد بقية
 والا يصف بالبعضا واذ كان الفضا فاني لم يكن الباعني باقيا الموصوفية فانها لو وجدت كانت للما
 موصوفية بها فيكون موصوفية اخرى والوجود فانها لو وجدت كانت واحدة والامكان كثيرة فينصف للوجود
 والتعيين فانه لو وجد كان له عين اخر ففس على هذا فيلزم من كون هذه الامور واثباتا وجودية ذلك
 التسلسل الباطل قال المص والمص فاذكرنا من ان وجوب الوجود نفسه وتخصه ان حقيقة غير الوجود
 فانه لا يكون واجبا الوجود يقوم به واما الذي حقيقة الوجود فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد
 على ذاته وكذلك المقدم فانه قديم بذاته لا يقدم زائد على قائم به كافي غير من المصوبات وكذا الحال في
 نظا رها بهذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قولنا كذلك اي وكذا اعتبارا ايضا بل لا يجب
 من الصفات متأخرة عن الوجود اي وجود الموصوفه كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون
 من المصوبات الثانية ولا يجب ان يكون ثبوتها به متأخرة عن وجودها بل يتتبع ذلك واحداثا

والثانیة والعرضية واما لما فيهما صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فوجب ان يكون اعتبارية اولها كانت وجودية ليجاز انصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه يحل بالضرورة فمما الذي فكرناه من القاعدتين ضابطه وحل كل شئ في الخارج وبتدوئة اعطيتناك باخذ قائلون ان التكرار عما حافظ به وعنف بشانه وبتعلمه في تلك الموارد المندرجة فيه ليناكشف عندك حال الامور لا اعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والاستناع السته نحن فيها غير الوجوب والامكان والاستناع التي به جهات القضايا في التعلق والذكر وموادها بحجب نفس الامر وذلك لان البحوث عنها ههنا وجوب الوجود واستناع الوجود وامكان الوجود والعدم هي جهات القضايا وموادها في قضايا مخصوصة محمولاتها وجودا في نفسها فيكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول في الحقيقة تد يكون وجودا في نفسها وقد يكون مفهوما آخر خرج اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد الصفات الموضوع لذلك المفهوم الالقبارة الذي لا وجود له في الخارج كالمشي في قولنا زيد اعمى بالوجوب والامكان والاستناع السته جهات القضايا وموادها بما رتبة في الكل محقق زید يجب ان يكون اسودا واعمى او يمتنع او يكن كما يقع زید يجب وجوده او يمتنع او يكن وبهذا الآخر هو الذي نحن بصدد اخبره اذ مرادنا بالواجب ههنا بوجوب الوجود لا واجب الحيوانية والسوادية وغيره ما وكذلك الحال في التمتع والمكن واللا وان لم يكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها كانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها اى كانت تلك اللوازم من قبل الواجب الذي نحن بحث عنه وليست كذلك فافانما شئنا الزوجية واجبة لا لاجبة ففرضه بوجوب الكل على كل الزوجية على الارضية واستناع الانفكاك اى انفكاك الزوجية من منفعة الزوجية بوجوب الكل على كل الزوجية والزوجية غير الوجودية لذاته الذي بين رتبة وجوده الا ترى ان الارضية واجبة الزوجية لا لاجبة الوجود وان الزوجية واجبة الكل والصدق على الارضية لا لاجبة الوجود في نفسها حقيقة بالسوادية لك فلا تعلق عنه وتذم بعض النجاة ولين انما في هذا الامور ثمانية سوو الاستناع اقله بدع احد كونه وجودا ومور وجوده

وجوده ثلثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان

الوجوب الاول

الوجوب بمعنى كان امر احد ما لم يتحقق الا باعتبار العقل لا في الواقع للعدديات في نفسها انما يتحقق باعتبار العقل لما فينا من ان لا يكون الوجوب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والثالث في باطل لان الواجب واجب في نفسه قطع النظر عن غيره سواء وجوده فرض عقل ام لا وجوده فرض باطل بل فرض عدم القول كلما وجب لا يتصور ان يوجدنا فرض الوجوب قطعاً لم يفتح ذلك في وجوب الواجب

علم یخرج به الواجب عن كونه واجبا وكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوبا والواجب المتحقق بالاعتقاد
والعدم اذ كل منهما ثابت لموضوع سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد وليس شئ منهما موجودا بالضرورة
والاتفاق وكل ان يتا الصافات الذات بعقده في الخارج النفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة متحققة
في احد هاتين الا ترى ان زيد اعلم في الخارج وليس له موجودا فيه وذلك لان الموجود في
الخارج ما يكون الخارج طرفا لوجوده لا طرفا لصفاته ثم اخبر بكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة
كالوجوب والامكان مثلا امرا عدسيا اعتباريا ان لا يكون شئ موصوفا بها في نفس الامر

الوجوب الثاني

ان تقيضه اللا وجوب وهو عدمي بصدقه على المتنع فان امتنع لا واجب فهو وجودي واللازم التفاعل
التقيضين وكذا نقول الامكان تقيضه اللا امكان وهو عدمي بصدقه على المتنع فلا امكان وجوده
واجباب انقضاء بالامتناع لان تقيضه وهو اللا امتناع عدمي بصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع
وجوديا وتحقيقه اى تحقيقه الجواب بطريق اكل ان ارتفاع التقيضين بحسنه التفاعل اى اى تسجل ان
يخلو مفهوم من المفومات عنما ساء بان لا يصدق شئ منها عليه فلا يجوز ان لا يصدق على اشياء لانه
واجب ولا انه ليس بواجب ولا يصدق عليه ان متنع ولا انه ليس محتج على مفهوم وجوديا كان او معدوما
مع تقيضه الذي هو رفعه لقسمان جميع ما عداها فلا يجتمعان في شئ واحد بان يصدق عليه معا ولا
يرفعان عنه بان لا يصدق عليه شئ منها ولما ارتفع ما يحسنه ظهورا عن الوجود فلا استحالة فيه بل يكون
يكون الوجوب واللا وجوب وكذا الامتناع واللا امتناع معدومين معان في الخارج والسر في ذلك انك
اذا اعتبرته ثبوت مفهوم الوجوب مثلا شئ كان تقيضه رفع ثبوت فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرته
وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان تقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان اليم وليس تقيض وجود
الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللا وجوب في نفسه حتى يلزم من عدية اللا وجوب اثنان ارتفاع
وجوده في نفسه يكون الوجوب وجودا مختلفا

الوجوب الثالث

وهو ان سيات ان امكانه لا اى امكانه عدمي ولا امكان لا اى ليس للامكان واحد لعدم التمايز بينه وبين
فلا يكون فرق الامكان لنفسه ولفي الامكان فلو كان الامكان عدسيا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول
لا فرقنا بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له هاتين هاتين الواجب قريب من الوجوب الاول
لان محمولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امر اعمى لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا
الا ان الملازمة هناك غيبت بان عدمي لا تحقق الا باعتبار العقل وهما بان الاعمى لا تمايز

بينهما وانقضى هو انقضى فتقول امتناعه الاول امتناع له واحد وكلنا عدمه لا وعدم لواحد اعظم لكون
الامتناع او عدمه مديا لم يكن المتع متعنا او المحذور معدوما وكل ان يقع قولنا امكانه لا معناه
انه نصف بعينه مديته هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك النصفه العدمية منه واما ان
نقرا بين اتصاف الشئ بعينه ثبوتية وبين سلب اتصافه بما كذا فكذلك يقع فرق بين الاتصاف بعينه
عدمية وبين سلب الاتصاف بما وليس هذه الوجوه مضمومة بالوجوب والامكان بل تلك طرديات في كل
ما حالت اثبات كونه وجودا من الصفات الاعتبارية التي تصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدانية
والاحول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متعابله بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان
وبعضها على عدميتها اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء الى اختلف فيها وذكر هناك ادلة
متعابله فقال في دوشت فني تقيقل اما هو وجودي او عدمي اذا اردت فني شئ كالموجب مثلاً
بالكلية فقل لا وجوب اصلا او لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما كونه
وجوديا فبديل كونه عدميا اولانه لو وجد الوجوب مثلاً لكان اما زائدا على ذات الواجب او لا يكون
زائداً على ذات اولانه لو وجد لكان وجوده اما زائداً على ما به اولانه لا يكون زائداً عليها بل كل من
الزيادة وعدمها بديل نافية واما كونه عدميا فبديل كونه وجوديا وكذلك مشترك بين قسمين او قسم
يكتمك نفي نفي قسم او قسامه كقولك الوجود لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل
وكقول الكلاسيكية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي
كعدم الشرط او وجودي موجب كطيران الضفادع واما زوال الكل فموجب من تعاقبين فيهما انهما لو كان
العالم موجودا لكان اما قد بقاء او باطل كل واحد بديل نافية وكثير من شبه النعم في الاشياء التي يدور
فيها من هذا القبول الذي يشناك عليه على وجهه في فنر كذا اى ترك تلك الشبهة والكثير ولا ذكر لم ي
موضع لانه اى لان ذلك الكثير من الشبهة ثابتة اولاً نظر الى المعنى وذكره ثابتاً نظراً الى النقطة
بعد الفرق على المأخذ العام ايرادوا ابطالا على طرقات التمام ليجوز قد يشناك على ما خذ ايرادوا ابطالا
على وجهه على قانوني نفي وجوده فكذلك المأخذ سبيل ملك ايرادوا ابطالا فلا حاجة بنا الى
التصريح بان في الموضوعات المبتدئة في قولهم هو على طرقات التمام مثل ان يفرق في سولة الحق وقرب المرام
والتمام ثبت صيغ يرد به قصاص البيوت من الغصب اى في جهارها ان ثبت على قدره بقرب المرام

المقصد الثالث

في انحاء الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اى الواجب لذاته لا يكون واجبا بافر ولا لازم من ارتفاع
اخر ارتفاعه وجوب ارتفاعه المجلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته بهف
اعترض عليه باننا لنسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم هذا اذا لم يكن ذاته متعينة بوجوده

اقتضائه اما ارتفاع المعلول اما لا یزیم من ارتفاع علته اذا كانت منزهة عن ذلك الواحد الذي ارتفاعه
 اما اذا كان له علته اخرى فلا داعی بان كان ارتفاع ذلك الغير محلا للمحتاج وان يستلزم الجمع والواجب
 ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاؤه اما لا یصور ان يكون الثبوت محلا لغيره والا لزم تناقض
 الطین المستعین على معلول واحد وهو محتمل فاذا فرضنا المعلول بالغير لم یکن محلا لثبوت بل بذلك الغير
 فقط فلا یكون واجبا وان بل یزیم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لا تمنع تعدد الواجب ارتفاعه
 قطعاً وربما یزید الدلیل فیجاب بان الواجب لذاته لا یحتاج فی وجوده الى غیره والواجب بغيره لا یحتاج
 فيه اليه فلا یحتاجان تنافیاً لا یسواء ایسواء انه لا یكون الواجب لذاته مرکبا لاسان اجزاء متمايزة في
 الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذین والاحتیاج الواجب لذاته في ذاته وجوده الى جزئه بحسب
 نفس الامر وجزاؤه في نفسه في نفس الامر الى الغير ممکن لا یحتاج الى الغير مطلقا ممکنا متوجعا
 به بالاحتیاج الى العلة هو ممکن من علم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممکن ان یجمع اجزائه في ذاته لا یفرقها بغيره
 الاحتیاج اليها ای الاجزاء كلها عن كونه بحسب وجود لذاته لا بالقول بجمع اجزائه وان كان ذاته ممکن
 كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غیره فاذا كان مرکبا فلا یكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي
 هو كل واحد من اجزائه كما فیما فی وجوده بل یكون ذاته في نفسه وجوده محتاجا الیه غیره فلا یكون اجبا
 وثالثها لو كان الواجب وجودا ای موجودا فی الخارج لم یکن زائدا على ما به ای مایة الواجب
 بل كان هیئا لا یستلزم الجزئية والادای وان لم یکن كذلك بل كان زائدا على المایة لكان له وجودا بالوجود
 محتاجا الى المایة اذا بدان یكون عارضا تافها باها وارض محتاج في وجوده الى موضوعه فیکون
 ممکنا مستندا الى علة وحلیل بها ای بایة الواجب لا تمنع تعليله بغيره والا احتیاج الواجب فی وجوده
 الى علة متمايزة لما به فلا یكون واجبا وجودا ذاتيا بهف والم یجب المعلول من علة لا يوجد لها متوفره
 من ان الممكن الموجود ولا بد من وجوب سابق علی وجوده متفاد من علة والم یجب العلة لا یجب المعلول
 وذلك لان وجوب المعلول متفاد من وجود العلة قطعاً وجودا متاخر من وجودها فان اشیء بالم یجب
 وجوده اما لذاته وبغيره لم یوجد وجوب المعلول متاخر من وجوب العلة بترتیب فیکون وجوده متاخر عن
 وجوبها بترتیب فیکون وجوب المایة قبل وجوبها بترتیب بهف لا یقارنهما عرض باه ای الوجوب نسبة
 والنسبة متاخرة عن الترتیبین قطعاً فیکون الوجوب متاخر عن مایة الواجب فلا یكون هیئا بل زائدا
 علیها لا بالقول انما حکمتا بكونه نفس المایة لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة تنافی العرض
 المذكور وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا یكون الا كما مضى انظار

والرب

انه لا یكون الوجوب مشترکاً بین اثنين لانه نفس المایة فلو كان مشترکاً بینها لكان نفس مایتهما واحدة لكان

في الماهية لا بد ان تميزا تميزين فليزج تركبهما من الماهية والحقين وانه مح لما من امتناع تركب
الواجب لا يقع الا تم ان نفس الماهية يجوز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لانا
القول المدعى به انه لا يكون الواجب وجوديا مشتركا وقد بنا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية
والا فلان كمال بهذا الحكم على برهان التوجب ونظرا لمتناع الاشتراك مطلقا

المقصد الرابع

في اجابات الممكن لذاته وهي اثنتان

احدا

قال الحكماء لا يمكن ان يكون السبب الى الامكان حلة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته متجهان

الاول

ودعوى الضرورة فان الممكن ما ينادى طرفاه اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اى كون
الامكان الذى هو ذلك التساوى محو بالممكن الى السبب انه لا يترجم الى طرفيه على الاخر الا لا مخرجا للممكن يترجم
احدهما على الاخر ذلك حكم بد صورهما اى تصور الموضوع الذى هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذى
هو معنى كونه محو حيا الى السبب فيرى يحكم به بدية العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما وكذلك يجوز ان يصيبان
الذى لم ادنى تميز الا بوجه ان الفتى الميزان اذا تساوى الثابتا وقال فاكمل ترجعت احدهما على الاخر بلا
مرجح من خارج القبلية مبهمة غير علم بطلانه بدية فالحكم بان احد المتساويين لا يترجم على الاخر الا بمرجح
به فمفند بلا ضرورة كسب وهذا معنى كون الامكان محو حيا الى السبب بل الحكم في الاحتياج في المتساويين
الى المرجح مركز في طبائع البهائم اعم ولذلك تراها تفر من صوت الخشب فانها لا كان وجوده وعدمه
بتساويين بالنسبة الى ذات الصوت يختلف البهائم من رجحان وجوده على عدم ان هناك مرجح
رجح عليه فتنفرت وهرت منه فلما ذلك اى ان فورما منه كحدوثه لا لا كان فانه لما حدث الصوت بعد ذلك
تحملت البهائم وان لا بد من حدث لا انها تحملت تساوى طرفي الصوت وان لا بد هناك
من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محو الى السبب المؤثر ضروري او ليا كما زعمتم لم يكن مبيضا
بين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يختلف اليغز في العقل الا لان
بدائية مفهوم حاكمه ترج فلما قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال الخفض
بل هو التفاوت في تجر الطرئين اول الالاف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريتين
دون تصور طرفي الاخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طرافة البديهي
ارأتنا قليل واكثر العقل اذ قالوا بخلاف حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في موضع
كثيرة ولا شك ان اكثر العقل لا يقدحون على انكار الحكم البديهي فالسالمون بل الملبسون بالباطل هو العقل

فی تخصیص الیہ العالم بوقتہ الذی بعد تہیہ بلا مرجع تخصیص من ان سائر الادات سادۃ نہ محضہ الاتحاد نہا
والناقون للعرض عن افکارہ الخالی لیس الاشارة قالوا بخلافہ فی تخصیص کل فعل من افعال العباد حکم
مخصوص کا وجوب والحرکتہ الذنب والکراہتہ مع ان تلك الافعال متساویۃ عندہم فی محو غفلت کل لا حکم
بما لا یختل لہ بالغوہ فی لحاق القدرۃ بالشیء مع ان نسبتہا الی الفضلین ای اسے ذلک اسے وندہ سوار
وفی اختلاف الذوات نے الصفات مع تساویہا نے الذاتیۃ الی تمام ماہیتہا عندہم حکما
خالغہ ایش نے اختصاص الفلک بالحکۃ الی حتمہ کالغرب او الشرق شلتان تساویہ جمیع اجماع فی قبول
الحکۃ الیہا و طے سرتہ مخصوصۃ بالظہور معین مع تساویہ سرتہ حرکۃ الیہا و طے قطبین معینین مع سادۃ تھا
نے قبول القطبیت لکل قطبین متقابلین طے الفلک و نے اختصاص الکواکب بمرئیتہا المینۃ المتساویۃ
لواضع الآخر و نے اختصاص طے الیہا من الفاظ و السرتہ فلانہا ہم یقبل احد
من القطب الا المذکورین بان احد طے فی المکن ترجح بلا مرجع نعم بلزحم ذلک نے بعض احکام
الشیء حکما بما وکنتم لا یزموہ و لا یقولون یقبل یخالفون لہا ان لیس فیہ غنیم القوم بوقوع احد
طے فی المکن بلا سبب قوتہ کانت الاجوبۃ و ضیقہ قمر کوز نے عقولہم بطلانہ و الاما احتالوا نے
و نہ ما سہم و لا جزا طے التزمیہ و منفضلہا اسے تک الاجوبۃ القوایہ او انفیضت فی ہا نہا
طایر و ملک نے کتاب المنج۔

الثانی

فی اثبات الاستدال علیہ فی طریق

الاول

المایۃ المکملۃ متفقۃ للتساوی ای تساوی الوجود و عدم بالعیاس الیہا طے وقع احد ہا لا مرجع
من الخارج کان ذلک الطرف الواقع را مجا اول ہا من الطرف الآخر فلا یكون مساویا و ہو خلاف
المفروض الذی سے تساویا بالنسبۃ الی مایۃ المکن و مناقض لہا فلانہا باقضا اسے المفروض الذی سے
ہو تساوی اتقنا سے الذات لای ذلک الطرف الواقع لان منے تساوی الطرفین ان ذات
المکن لا یقتضی ہذا ولا ذاک فقیضۃ اتقنا و الذات احد ہا لا حصول احد ہا لا بسلسلۃ
لما یزعمہ انھم القائل بالاتفاق وان احد المتساویین یقع بلا مایۃ

الطریق الثانی

واختارہ الامام الرازی فی المصطلح الاربعین لا بد للمکن قبل الوجود ان ترجح طرف ای ترجح طرف
وجود علی عدم بحیث یجب لما یأتی و ذلک الترجح الواسل لے حد الوجود و حقہ وجودیۃ لا یصل
بعدم المکن فلو جازان لا یكون وجودہا بجازان لا یكون الحکۃ بعد السکون و اسلم الحاصل بعد عدۃ

و جبرین و اذالان الترجم امر موجود اظہار محل موجود لا متنازع قیامہ بذاتہ او بمعہ و پس ذلک الحمل
 ہوا الاثر ای ممکن والا لکان الاثر موجود قبل ای الترجم السابق علی وجودہ و فیکون ممکن موجود قبل وجود
 بتقرین و ہفت فلا بد ہناک من شیء آخر موجود و مقوم بہ الترجم فہو المؤثر فلان ان ممکن یجب انہ ترجم
 وجودہ قبل الوجود و یا یاتی من ان لا بد ان ترجم وجودہ الی حد الوجود ہی و بعد ہیضے علی ان محتاج
 الی علتہ و ہوا المتنازع فیہ علی برج مع الوجود و مع جازان یقوم الترجم بالمکن حال کو نہ موجود افلا حاجتہ الی
 محل آخر ہوا المؤثر و ایضاً ان نسلم کون الترجم سابقاً علی کون ممکن فالترجم السابق منہ الوجود فلا یقوم ^{میں} ^{میں}
 قیام الصفتہ فیہ موصوفاً فلا تصور قیامہ المؤثر و الحق ان الترجم الوجودیہ المتجددہ واجب ان یکون موجوداً لان
 العدوی قد تجد و یل ہوا مرغباً ہی نصف بالمکن حال یا کون تصور افلا یتعدی موجود اسے اس ترجم

الطریق الثالث

الرازی الامام الرازی ذکر فی الایضین وقد بناہ علی قول افلا سفتہ ان یتبع عدم الزمان قبل وجودہ و بعدہ
 ای یتبع عدمہ قیامہ اہذا القیامہ ہوا ان یکون قبل وجودہ او بعدہ لا عدمہ مطلقاً والا لکان ما جا بذاتہ
 والاوان لم یتبع کون عدمہ قبل وجودہ او بعدہ فزمان ای فیکون تقدم عدمہ علی وجودہ و اما
 عندہ یزبان لان المتقدم اذا لم یکن ان یحاجس المتأخر کان التقدم زمانیاً و محجج الوجود و لعدم لان الزمان
 حال ما کان معدوماً کان موجوداً و یتبع وجودہ و عدمہ معا ہفت فہو اسے الزمان لا متنازع عدم کذلک
 واجبہ ضرورہ و دایماً و انہ ممکن لغاتہ لکسبہ من آفات متعینہ متلاً یکون وجوبہ لذاتہ لما استلزم
 تبرکب الحاجب بالذات خصوصاً اذا كانت الابراہیم متعینہ متعاقبہ فوجوبہ بالذات فیکون الامکان
 علو حاجتہ الی الغیرون و الحدوث اولاً و حدوث ہنا و لانہ یخفی انہ اسے ہذا طریق بتسلیم مقدمہ علی
 کون الحدوث علیہ الحاجتہ و جزوہا و شرطہا لا یمیت الدعویہ البکراتے ہے مطلوباً فلان مثال
 الجرمی اسے کون امکان الزمان محو اسے السبب لا تصحیح القاعدة القایۃ بان الاسکان مطلقاً صحیح الی
 المؤثر بجزا ان یکون ذلک بسبب امر شخص بالزمان و قد عرفت ان الطوفین الاولین لایمان ایضاً لکن
 البیان اسے الطریق الواضح المیعہ ہوا المتبع الاول یعنی دعویہ الضرورة الخاتمة عند الجمهور
 و شبہ المتکثرین کون ممکن متناجی الی المؤثر ذہ اسے متعددہ کثیرہ و الشبہۃ -

الاولی

ان احتیاجہ الی المؤثر سو ارکان فلک الاحتیاج لامکانہ او غیرہ انما یحقق اذا کن ثانیانی شے
 لکنہ غیر مشغول لان التاثر فی الوجود مثلاً اما فان الوجود ای وجودہ و ہو مع لانہ ایجاد الوجود و
 تحصیل الحاصل و اما حال عدمہ و ہوا بطل ایضاً لانہ جمیع التفیضین و ذلک لان وجودہ الاثر مع التاثر
 لا یختلف عنہ اصلاً کانتک مع کثیرہ الوجود مع الایجاد و لما فرض ان التاثر فی الوجود و اسے الایجاد

سو حال عدم کان وجود الاثر یعنی فی ملک الحال نتیجہ وجود الاثر و عدم معلولانہ اسے الاثر حال
 عدم یعنی محض غلا یصلح ہونی نہ الحالہ ان کیوں اثر الوجود والاثر لہ فلا تاثر و لا ایجاد منہ یعنی
 الاثر حال عدم ستر علی ما کان علیہ قبل ان یصلح بہ تاثر و ایجاد فلا یستند ہو مع کوہ ستر علی حاصل
 سابقہ علی الایجاد اسے مؤثر الوجود و قد یصلح کون التاثر فی الوجود حال عدم لوجود ثلثہ وان شئت
 انفی التاثر فی عدم ثلثہ للتاثر فیہ اما حال کون الاثر معدوما و ہو تحصیل الحاصل و اما حال کونہ موجود
 و ان جمیع التیقضین و الیغیر ہو حال الوجود لا یصلح اثر العدم و الیغیر ہو مع ستر علی ما کان علیہ قبل
 ان یصلح بہ الاعداد فلا یستند الی مؤثر العدم و الجواب ان لم یجب او ما ہو موجود و بسبب ای
 قبل الایجاد ثانیہ تحصیل ما کان حاصل قبل ہذا تفصیل و ہو مع بدیئہ والا فلا ایجاد للوجود مقارن
 الایجاد لان حصول الاثر مع التاثر زمانا و ذلک تحصیل الحاصل ہذا التفصیل و الاستحالة فیہ لومع
 ما ذکرتم لزم ان لا یحدث مقفہ فی نفسہا اصلا کذا السخونہ و ہذا الصوت لان حدوثہا اما حال
 عدم و اما جمیع التیقضین آئے الوجود و العدم و اما حال وجود و ہو حصول الحاصل او نقول
 لزم ان لا یحدث مقفہ فی شئی من مؤثر یحدث ثمالا ان احد ثلثہ اتحادہا اما حال الوجود او العدم و کلا ہما
 باطل لکن حدوث ہذہ الصفات و استندہا الی امر یحدث ثمالا مرید ہی فانقض و یلکم قطعاً و کل ان
 ذلک الذی ذکرتموہ من استحالة التاثر حال الوجود و حال عدم ضرورۃ بالشرط المحمول فان التاثر
 نے وجود الاثر بشرط الوجود و بشرط العدم مع قلب التاثر فی الوجود ثلثہ ضرورۃ بشرط
 انصاف الاثر بالوجود او العدم و شل ذلک ہی ضرورۃ بشرط المحمول و ہوا ہی ہذا الذکور یعنی الضرورۃ
 الشرطیۃ بالمحمول لانیاتی الاسکان الذاتی لان الملاحظۃ فیہ الذات دون ما لکان من الصفات متناع
 التاثر بشرط احدی باتین الصفتین لانیانہ نے امکانہ بالنظر الی ذات الممكن فی زمان کلو احد
 نہما و تحسیرہ ان یقام ذلک التاثر اما حال الوجود و اما حال عدم و کلا ہما باطل ان ارادت بان التاثر
 بالشرط الوجود و بشرط العدم فاحضر متنع بان التاثر فیہ ذات الممكن من حیث ہو لا بشرط الوجود و لا
 بشرط العدم و ان ارادت برائہ نے زمان الوجود او نے زمان عدم اخر انانہ نے زمان الوجود کما
 و ضم ان اجاب بان التاثر فیہ زمان الخرج من عدم الی الوجود و لیس ذلک زمان الوجود و لا
 زمان عدم بل زمان الواسطۃ بینما و من النافین الواسطۃ من جز تقدم التاثر علی حصول الاثر فحال
 التاثر حال عدم نے آن و حصول الاثر نے آن آخر یقیمہ لیس نے ذلک اجتمع الوجود

والعدم اصلاً

الشبهة الثانیۃ

وہی الیغیر و الی علی ان الممكن غیر محتاج الی المؤثر لا لاسکانہ ولا یغیر و ذلک فیجہا ان التاثر

مح اذا تاثیر اما فی الماہیۃ او الوجود او الموصوفۃ بل لان اذا لم یکن التاثر فی شی من ہذہ الثلاثۃ
کانت الماہیۃ الموجدۃ مستغنیۃ عما یثر بہا لقیاس الیہا وقد یطلب ہذہ الاقسام کما فیما لان
یجمل الماہیۃ تک الماہیۃ مح وکذا یجمل الوجود ووجود او الیضا ہر حال فلا یقبل تاثیر او الموصوفۃ ہذہ
تلا کیوں اثر او الجواب انہ ای التاثر فی الوجود واما فی فی الوجودات کما مر من الجمل بل الوجود
الخاص لاماہیۃ الوجود وقد یستحق ان تاثیر المثر فی ای شی ہو لانا فیہ علیہ وایضاً فی شے ما ذکر تودہ
تکدرت ای حدوث الصفات المحسوسہ عن یحتمل لان تاثیر لاماہیۃ ہا جہا موجود یا او موصوفہا ہر

والکل باطل لما ذکرتم بسببہ

الشبہۃ الثانیۃ

ان لما جہ والمثریۃ لوجود تالی الخاج تسلسل ای لازم التسلسل وذلك لان الحاجۃ لوجودت لاحتاجت
الی لوجودت ہما اذ لا یستقر قریا ما ہذا اتما فلما جہ اخرى لتقل الكلام الی حاجۃ الحاجۃ وکذا المثریۃ لو
وجودت لاحتاجت الی مثریۃ اخرى اویستحل کونہا واجبۃ لذتہا واذا لم یکن ہا موجودین لم یکن امکان تصفا
بالحاجۃ الی سبب لالامکان ولا یفرہ ولم یکن تصفا بالمثریۃ فی امکان اسلا و ہوا لطلب و الجواب
انہ لا یلزم من کونہا امرین عدیین اقتباسین اتفاکما عن غیرہما یجوز ان لا یكون الشے فی نفسہ
محتاجا ومثریۃ ای تصفا بالحاجۃ والمثریۃ فان الامور العبدۃ قد تصف بہا الاشیاء عنہا
کالاشباح والعدم فانہا وصفان اعتباریان لا وجود لہما فی الخاج مع ان التمتع والمحبہ و م
تصفان ہما قطعاً فالتعلیل یوئینا ای الحاجۃ والمثریۃ شے واحد فک الشے ہما ما و وجودیتان
او عدیتان اذ لا یخرج منہما شے کل ای کلواحد من کونہما موجودین اذہم یجوز باعرفت اما البطلان
لوجودیہ فیلزم النیتۃ لاسما عن الافواع المتکررۃ الشے عرفت حالہا فی الصابطۃ المتعدۃ اما العبدۃ
فان ہما یلتصقان للماہیۃ واللا مثریۃ الیہمین علی قیاس ہما من الوجوب فقد عرفت الجواب
عن ذلک ہما اثرنا الیہ ہما من اجربۃ الشبہۃ العائد و ہذان یفصح فی دلیل لوجودہ او دلیل العبدۃ
لما عرفت من ابطال وتقص کما لہا متعلق لوجود الجواب انہ لا یلزم کونہا اعتبارین وما توسطہما فی
الوجودات فیلزم من تہۃ الاول والامر ان ہذہ الشبہۃ کالاولین متعوقۃ بحدوث الصفات المحسوسۃ
فانہا یفصح ان لا یحدث ہذہ الصفات لانا فلیم بالبدیۃ انما شے قد یجد و شے تصفہ بالحاجۃ

المثریۃ المتصف بالمثریۃ فیہا

الشبہۃ الثالثۃ

ہی ضرورۃ یفصح کون الامکان محجواً ان یفصح لاجل الامکان فی الوجود بل المثریۃ لاجل عدم
علیم الی المثریۃ لاستقامتہا لشیئ الیہ ای لبتۃ الوجود والعدم الی الامکان لانتفی الصغیرۃ الذبیۃ ہما

مستحبا ان الوجود ممكن كذلك لعدم ممكن لكن لعدم فني محض لا يصلح اثره حتى سوا كان عدما اصليا
لو طار ياد في الاصل ما في آخره وانه مستر فالتاثير فيه تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون الوجود بعينه اثر
اشي وبجواب ان لعدم ان يصلح اثره ابطال وليكن بطلان استناد الوجود الى الوجود فان لم يصلح
استناد الملازمة الى الوجود فخرج في الوجود لا مخرج في عدم للفرق القسيتين و هو ان الوجود يصلح اثره
دون لعدم فيكون الامكان محوبا في الجانب الذي يصلح ان يكون اثره لا يلزم منه ان يكون محوبا
في الجانب الذي لا يصلح لذلك تحلوا وان ان نقول ابتداء من غير ترويض ان سلسلا الملازمة المذكورة
وليكن فلا نسلم ان القوم لا يصلح اثره شي اى لا يلزم بطلان اللازم فان عدم المعطى عنه لعدم الحاجة فانه
ولا ان الحاجة لعدم كمن المحلول معدوم لا يلزم لوجاز استناد عدم الوجود الى عدم كما ذكرتم
من استناد عدم المحلول الى عدم الحاجة يجوز ايضا استناد الوجود اليه اى الى عدم فانه اى جواز
استناد الوجود الى عدم فني الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فيسبب باب اثبات وجود الصانع لانا
نقول في الكلام على السند ان الملازمة مشروطة اذا الضرورة العقلية بكم يجوز ذلك اى استناد
العدم الى عدم واشتدح في اى الاستناد الوجود الى عدم فلا يصلح تلك الملازمة أصلا

الشبهة الخامسة

وهي انهم خصومته بنفي كون الامكان محوبا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لا مخرج اليه الا يحصل
القبول فيثبت اى ثبوت الامكان الممكن في زمان البقاء فان لازم الماهية الممكنة لعينية ذاتها من حيث
هي في فلا يتفك منها أصلا كواجب والاستناع للذاتين واذ كان الامكان ثابت حال البقاء كان
محلول الذي هو الاستياج الى المؤثر بعينه ثابتا وانما لي باطل لان المحاصل هي اى جاز المؤثر حال البقاء
اكان نفس الوجود وان حاصل قبل اى قبل البقاء لازم تحصيل المحاصل و اكان المحاصل هو اصل وجوده
يكن ذلك المؤثر بتاثيره مرجعا الى الباقى الذي هو انصف بذلك الوجود المحاصل قبل البقاء بل موجبا
لأمر آخر كما يكون مؤثرا في الباقى والمقدر خلافه لا يثبت في نهاية الذي هو مجرد ولا في نفسه فوجب
صل الوجود الذي كان حاصله لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تأثير فيها كما امرت في بعض الذات
ولا مؤثر فيها فيكون متعينة منه في ثبوت امكانها المحج اياها اليه فضايفه والجواب انه اى التاثير
في الممكن الباقى ليس تحصيل المحاصل ولا تحصيل التجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون دواء له دواء كما كان دواء
اولا من وجوده فان في الدعاء التجدد الا لم يكن حاصله في اول زمان الوجود وصار الفروع ففصل الوجود
فقول التاثير في دعاء الوجود المحاصل اول لانا في امر تجدده هو وجوده ابتداء في ذاته فقولون لا تاثير في
الوجود المحاصل اول بل في امر تجدده هو دواءه تامنى دواءه والاختلاف في ان المراد بلفظ
التجدد هنا عدمه ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه انه لا تاثير في ذات الممكن حتى يتجلى

اور وہ المرحومہ اللہ بل علیہ ان تاثیر المورثر فی امر جدید ہو البتہ فانہ غیر الاحداث فهو مورثر فی امر جدید علیہ
 بایقہ الا ان الذی کان یاتیاً و ساء انہ اذا اخذت الذات مع البقار و موصوفہ لم یصور ان یفیدہ المورثر
 البقار و ہذا الاعتبار والا لزم تحسیل الحاصل و اذا اخذ وحدہ کان بقارہ مستغداً و نہ ولا شک ان البقار
 ہو دوام الوجود فیکون الذات باعتبار دوام وجودہ مستند الی المورثر و ہذا جہت تاثیرہ و لا فرق الا انہ
 قسیمۃ البقار ای الدوام متحدہ او توضح المقام بالا انہ یطریقہ تحقیق المرام ان حکما ان اتصاف الممكن
 بالوجود فی زمان حدوثہ لم یکن مقتضی ذاتہ لا استواءہ بتالی وجودہ و عدہ کذلک اتصاف ذلک الوجود
 الیہ و بقارہ اتصافہ فی الزمان الثانی و ما بعدہ لیس مقتضی ذاتہ لان استواءہ نسبتہ الی طرفیہ امر لازم
 لہ حد ذاتہ فکما احتمال اقتضار الوجود فی الزمان الاول احتمال اقتضار اباہ فی الزمان الثانی
 حکما ان اتصافہ بالوجود فی زمان الحدوث مستند الی المورثر کذلک اتصافہ فی ما بعدہ من الازمان مستند
 الیہ البقار الاول ہو اتصافہ باصل الوجود و الثانی ہو اتصافہ بقار الوجود فہو نے وجودہ استواء
 و فی آخرہ محتاج الی المورثر الذی یفیدہ الوجود و یدیرہ علی معنی انہ یجملہ تصفاً بالوجود و یدیرہ لذلک لانتفاء
 لا علی معنی انہ یوجد اتصافہ بالوجود و یوجد دوام اتصافہ بہ لان اتصافہ دوامہ امر ان اعتبار بیان
 لا وجود لہما فی الخارج و قد ثبت علی معنی تاثیرہ و الایجاد فیما سبق و من قال ان تاثیرہ نے اباہ
 تحسیل الحاصل فقد ہم ان المورثر تحسیل فی الزمان الثانی اصل الوجود الذی کان حاملاً و یدیرہ
 ان یفیدہ البقار و یجملہ الممكن للما غرض بقارہ و کلاہما باطل و من قال ان تاثیرہ انہ کان فی امر متحدہ
 لا یکن تاثیرہ نے اباہ نے القیہ فقد قدیم ان ذلک المتحدہ وجودہ اتیدہ و ہو البقار باطل لان
 تاثیرہ فی ذلک الوجود الحاصل لانتفاء اصلہ بل نے بقارہ دوامہ الذی ہے ہو محد و طریقہ
 من ان الخیال بالتاثير ہو استنباح وجود المورثر و وجود الاثر و ذلک حاصل حال البقار فراجع الی
 ما ذکرنا من ان وجودہ وجودہ و دوامہ لدوامہ فکمن نے اثرک علی بصیرۃ لکما تشبہ علیک الحال

تشیبہ البقار

الشبہ السائتہ

لو کان الامکان و الحدوث محجراً الی المورثر کان الحوادث التي تشاہ با مورثر الامحدوثاً و اما لکما
 فاما ان یفہم ذلک المورثر قدیم بل لزم حدوثہ ای حدوث تلک الحوادث نے اوقاتاً المخصوصہ لا یجب
 تخصص تلک الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقہ علیہا کما نہ متساویۃ نے ان ذلک
 المورثر قدیم موجود فیہا و اما ان یفہم ذلک المورثر حادث فیکون محتاجاً الی مورثر آخرہ حدوث الیہ
 قتبہ و ہر جہت کما المورثر نے الحوادث قدیم فکما عندنا و ضلع تابع لارادۃ و قسماً لادبۃ تجزئ الحوادث
 بعض الاوقات مع تساویہا لیتحتاج الی عام بل لہ ان یختار واحد مقد و ربہ المتساویین علی الآخر

بلا سبب به عجزه اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار والتميز والصدق والعدل والقدرة على الامور كلها من وجه
اختيار ذلك المقدر غير المانع اي وقوع احد المتساويين بلا سبب شره الثاني هو الجمع بين ترجيح احد المتساويين
الكن على الآخر بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلان بعض هذه الادل ليس بجمع الا لا ترجيح من غير مرجح من غير خارج
الان في ذات متصفة بالترجح والاحتياط في ان كان مختاراً في مرجح كيف ما يشاء وبه وفي بحث وهو ان المتساويين
يرجع احد مقدورته لكن اذا كان ارادته لاحد هما متساوية لا ارادته للاخر بالظن الى ذاته توجد ان غير المانع احد
الادواتين ودون الاخر فان مقتدر ترجيح هذه الاداة الى ارادة اخرى انما الكلام في ان الاداة في الارادة وان
المقتدر في ان يترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب بل في الاداة واحدة من جهة تعلقها بالكن وبطلان فلو لم يكن

الشبهة السابعة

جملة المحوادث الى وجهت الى الان من حيث هي جملة الاشياء المتساوية ومكانه ظاهراً كان الحدوث او لا كان
محوها الى الموثور كان تلك الجملة عليه لكن لا غاية لها ولا فاما حادثة فيكون تلك العلة او الغاية في الجملة المتساوية
بجمع المحوادث بحيث لا يشترط عن شئ منها وهي الى تلك العلة خارجة منها لان الموثور في الجملة لا بد ان
يكون خارجاً عن الاشياء فيكون داخله وخارجته معا هي واما قد يرد فيصدور بالالموثور فلا يجوز ان يرد ذلك
والقديم فيها لان تأثيره فيها ان كان قد يمازيم قدم المحوادث ولا يعقل تأثير حقيقة بلا حصول اثر ذلك
حادثاً لا يزم ان يصف القديم بعقبة متقدمة وهي الموثورية فيكون محتاجة الى موثر اخر فينتقل
الكلام اليها فيلزم المنة والجواب انها الى الموثورية متقدمة وبنية فختار ان الموثور في الجملة المحوادث قديم
وان لا تأثير لشيء منه لكنه متقدمة وبنية متقدمة بها القديم من غير حاجته الى تأثير اخر فكل متقدمة
تفاعل ان يقول الاتصاف بحدوثه وان كان حادثة يحتاج الى مرجح يخصه فان قيل الاداة كما فيته
في ذلك قلنا قد مضى وجوب الاشكال فيها

الشبهة الثامنة

دعوى الضرورة البعد وفي حقيقة الامر ان المخرج اي نظم بالضرورة ان قدرة الممكّن على وقوع
ارادته وان افعالها مادية عنه مجرد اختياره ونظم بالضرورة ان المخرج عن السجاق من المخرجان
متساويان فانه يختار احد الجاهل بالمخرج لا ترشح شدة احتياجه الى المخرج لتجمل من ان يوقف ويتكبر في رجحان
احدهما على الآخر وكذا اكمال في الموضع ان اذا احضر عنده قلعان من الامساك وبان فقد وجد يمكن حدوث
بلا سبب والجواب اقدمت من ان شل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا سبب بلع وليس يستحيل انما الجمع
ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ان في هذا الجواب

خاتمة

لبحث الاول من ايجاب الممكن حال التمكن من المخرج الى سبب هو الحدوث لا الاشكال لان الممكن انما يحتاج

الى المؤثر في خروجه من عدم الى الوجود ومعنى الحدوث انما يتبعه لا يعني بذكر كذا فاذ خرجت الى الوجود كذا لم يتبع
ولم يتبع بعد ذلك المؤثر كبقا والبقاء وبعد فناء البناء والافناء والاحتفاظ بالعقل حدوث شئ يطلب علته وان
لم يلاحظ مع شئ اخر والى ذلك الحوج هو الالامكان لا حوج في جانب لعدم قيل من ان يكون الالامكان
الذي رتبة معلنة مع كونها مستمرة في كل من ظهوره في الاول فانه ليس لها هيئة يمكن خروج من عدم الى
الوجود وسبب الحدوث والالامكان كانت خاتمة الخروج عارية عنهما محال ليس لها الالاتقان بالعدم والالاتقان
بالوجود فاعتبارها الى المؤثر في الالاتقان وقضية البناء وكذا في البناء ليس عليه موجودة للبناء حقيقة
وكما اننا في العلة الموجودة بل هو مجرد كونه شئ علة لحوادث الالات من النشبات والنباتات ولكل الحركات
علة مستقلة لا وضاع خصوصته بين تلك الالات ولكل الاوضاع مستندة الى علل فاعلية في تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء فلا يفرغ عدم شئ منها والاشياء فلان العقل موجود ووجوب وجود الحوادث
لهذا لما طلب عليه اصلا فظهر ان ذلك المطلب بملاحظة اركان النشبات من الاضطرار انصافا بالعدم والوجود
بالوجود فاني انا والاشياء فقلت في جواب الشبهة الثانية من ان عدم العلول لعدم العلة وانما لا يستلزم
وقيل الحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزء من العلة المحبوبة وقيل لا الحوج
هو الالامكان بشرط الحدوث فيكون الالامكان علة محبوبة والحدوث شرط لمحبوبها وتأثيرها كما هو اصل الفرق
والا ليقين يقتضيه اعتبار كل من الالامكان والحدوث فيقتضي الحدوث انما شرط وقيل الكل اى
كل واحد من الاقوال الثلاثة يضيء قال الامام الهادي لان الحدوث صفة لوجوده ولا بد من
مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعاً فبما خالف الحدوث عن الوجود لان صفة الشئ متناهية عنه
وهو اى الوجود متناهي عن تأثيره في العلة اى عن الابدان المتناهي عن الحاجة لان الشئ اذا لم يتبع في نفسه الى مؤثر
لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والمتنوع المتأخر عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث
علة للحاجة وجزء لها وشروطها الاخره عن نفسه بمقتضى اربع على تقدير الاول والثالث فحس على تقدير
الثاني لان جزء العلة تقدم عليها والا فظهر في العبارة ان يقل فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمقتضى
والكل في المعنى واحد قال المصنف ولا يخفى ان اى ما ذكره هذا المثال مقاسمة لثلاث من شتات الالامكان
الذاتية هي: الخارجية وتزعم بانها بمنزلة الامتناع لم يرد والبقول من ان الحدوث صفة لوجوده جزءا او
لان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث ما وحده ووسع الالامكان وهذا حق لا شبهة فيه لان الحدوث
علة للحاجة في الخارج فيوجد الحدوث في الخارج اولاً فيوجد الحاجة فيه ثانياً لان الحدوث والحاجة امران
اعتباريان فكيف تصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه
ونحن نقول ان قولنا الامتناع محتاج في وجوده الى مؤثر حقيقة صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفاً
في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان انصاف الشئ بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات

ورد بان الوجود غير المتناهي لا يشهد له كماله لا يشهد له لا يقتضيه التوقف والتعذر وليست قابلية
مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم عدم اولي بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها
اتقاء جز من علمها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزائها عليه اذ لا لعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان
سهولة عدمها بالنظر في غير تلك القسمة ولو ثبت لذاتها وقال بعضهم اذا وجد الموشر وعدم الشرط كان الوجود
اولي بالممكن من العدم واذا عدم الموشر وجد الشرط كان العدم اولي به قيل اذا وجد العلة قابلية الوجود اولي
به والا فالعدم وفسادها ظاهر لان ملك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وانه ان كان له
طريقه اولي به لذاته باطل ان الطرف الاخر ان يستلزم سبب تلك الاولوية انما شئ من ذات الممكن كان
هذا الطرف لا ولي لذاته واجبا فيصير الممكن لما واجبه الوجود ولذاته ولما واجب العدم لذاته هذا خلف الا
اى وان لم يمنع الطرف الاخر فاما ان يقع الطرف الاخر بلعلة وانه محذور لان المساوي لما منع
وقوعه بلعلة فالمرجوع الى بان يمنع وقوعه بلعلة ولما ان يقع للطرف الاخر بلعلة فهذا مستلزم
الاولوية للطرف الاولي يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الاخر ضرورة قد وقع وجود تلك العلة
لكون الطرف الاخر محذورا ولى العالم يمكن له علة فلا يكون تلك الاولوية الثانية للطرف الاولي ثابتة
لذاته اى لذات الممكن وعدمه بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه
والمرغوض بخلافه وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وعدمه لانه اجبت ههنا فان قيل اذا جوزتم
احصول الاولوية لاصل الطرفين من الذات مع انضمام عدم كل طرف الاخر لا يتوقف من ان ذلك الطرف
هو الوجود فيصير اولي بسبب انضمام عدمه الى ذات الممكن ولذاته تعالى في وقوع الطرف الثاني
فيكفي في وقوع الوجود وعدمه بسبب انضمامه الى ذات الممكن وانما يما ذكر من كون عدم سبب
العدم كافيا في وجود الممكن يعني من وجود الموشر في الممكنات الموجوده فيفسد باسبابه وجوده بلعلة
فلما سبب العدم عدم لان احكام المطولات مستندة الى احكام علمها فعدمها يعدم سببها لعدم
وجوده لان عدم الوجود وتعلقا وتجميع المطلوب وهو مستند وجوده الممكن الى موشر موجود
وكون العالم والا على وجوده والعاقل

والتأني

اى زالت تلك الامكانات الممكنة لاقتضائه الى بلعلة الموشرة في وجوده لما هو كون الاولوية الناشئة من
ملك العلة اذ لم يصل الى اصل الوجود غير كائنه في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولي لما وجوب
وكان ذلك كافيا في وقوعه فغير من مع ملك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فان لم يكن
مختصا من احد الوقتين بالوجود وبغيره لم يوجد في الاخر ثم ترجع احد المتساويين لما سبب الامكان
بمخرج لم يكن الاولوية لثاني الوقتين كائنه لوقوعه والتقدير بخلافه وايضا ان الاولوية لا يشهد الا لاس

العلية التامة لانه متى فقد جزؤ من اجزاء المكان احد اولي واذا فرض اختصاص احد الوقيتين بمن جعل محله
في الآخر لم يكن العلوية التامة فقد ثبت ان العلوية وعدمها غير كاف في ثبوت المحل بل المحل من علوية
يتحقق بخلقه متي لم يوجد وهو وجوب السابق على وجوده لانه وجوب وجوده اولان علته وجوده
اذا وجد بشرط الوجود واخذ من سببه متين عدمه والاجازات تجماع عدمه وجوده وان وجد باللاحق بوجوب
فانه وجد باللاحق متين عدمه وجوب وجوده فلا يخلو المحل من الوجود وجوده بان محله كان بوجوبه وبما لا يتصل
الاول بالنظر في وجود العلوية والاشياء بالنظر في وجود المحل وانما سببه فلا يخلو المكان الذي لانه
بالنظر في ذات المحل من قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا من كونه موجودا وحس على كمال المحل
المعدوم فانه محفوظ بانها عين احد هاتين علم علته وجوده والاشياء من عدمه

وراجعها

ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز ان يكونا علما صلا والامكان غلوا الماهية عنه فيقلب الممكن متصفا او
واجبا ان كان غلوا عنه بزم والاعراض او بالعكس اي يتقلب المتين او بالوجوب ممكن ان كان غلوا عنه بحدوث
اما بعد لم يكن وانما هي بوجوب غلوا عنه على احد الوقيتين يعني ان الامكان عن العز وريات فيرفع الوشوق عن
حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحالات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعضها
وذلك بسقوط ظاهر البطلان لان بوجوب الامكان والاستناع المستندة الى ذات الاشياء في
انفسها لا ينفصل عنها كما انها والامكان ان الذات تلك الذات لا تتغير باختصاصها من حيث هي
وبما لا يتجزأ عليه على لزوم الامكان لما بهية الممكن بان الامكان لم يكن لانها بل حادثا فنقول ان حدوث
الامكان لاما واقعا بما ان يكون الامر يقضي ذلك الاوصاف وهو اي الامكان باعتبار وقوعه
حقيقة لما يمكن حدوثه بهذا الاعتبار مستندة الى الغير فيكون الامكان الامكان في سلسل الامكانات
الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لاما يقضي فيلزم يعني الصانع اي لا يثبت وجوده ولا وجوده
الحادث من غير انتهاء الى شي يقضيها وقول حدوثه لما بهية ان توقف على حادث اخر لسلسل ان يكون
كل حادث سببوا بحادث اخر فلا الى نهاية والا اي او ان لم توقف حدوثه لما على حادث اخر فاختصاصه
اي اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجع هذا خلف والحق ان هذا لا يجوز
وهي ان الامكان الذي يقضي ذات الممكن من حيث هي اي لازم لما يتصل انما كنهها من غير ان
الدليلين مناقشات لا ينبغي على ذي الصفاية وتقدر صفتها لا شبهة في اختصاصها واما بانها لا تتغير
اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده غير ممكن في الازل لا سبب من الاول والآخر
على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في الازل ان غير ممكن في الازل لا سبب من الاول والآخر
از لانه تم وجوده في العالم بل وجود ذلك الحادث يمكن في الازل فقد ثبت ان الامكان شئ بعد لم يكن له

قد يكون لازما وكذا قال عليه السلام في العالم بل المحادث اليوسية غير ممكنة في الازل ثم نها بصير ممكنة فيما لا يزال
 والافير في ذلك الممكن المقدر مع بقاؤه وجودا امتناع المقدورية لان الوجود يتبع ان يكون مقدر في الزمان
 تحصيل الحاصل بعد امكانه اى بعد امكان مقدره بترتيب حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال
 الامكان لشيء بعد ما كان حاصله لا يكون لازما وانجواب عن الاول ان زلت الامكان تامة و هي غير
 الامكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لاننا اذا قلنا امكانه ازل اى ثابت ازل كان الازل طرعا لا مكانا
 فيلزم ان يكون ذلك شيئا متصفا باو مكان القضا فاستمر غير مسبوق لعدم الانقضاء و هذا هو الغرض
 في تقدير لزوم الامكان باقية الممكن في ثبوت العالم والمحادث اليوسية والاعلية لبارى الله اليفر واذا قلنا
 ازلية ممكنة كان الازل طرعا لوجوده على معنى ان وجوده مستلزم لى لا يكون مسبوقا بعدم ممكن من المحل
 ان الاول لا يستلزم لثباته بجزا ان يكون وجوده في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
 الاستمرار ممكنا اصلا بل متناهيا ولا يلزم من بطلان يكون ذلك شيئا من قبيل المتعديت دون الممكنات
 لان المتعدي هو الذى لا يقبل الوجود بوجوب من الوجود هذا هو المستلزم في كتب القوم واما فيه بحث و بطلان
 امكانه فان كان مستلزما لم يكن هو في ذاته انما من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منفعته
 مستمرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يتبع من القضا بالوجود في شئ منها بل
 بما لا يقضا في كل منها لا بد لا يقتضيه معا اليفر وجواز القضا به في كل منها معا هو امكان القضا بالوجود المستمر في
 جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فاذلية الامكان مستلزما لامكان الازلية نعم بما امتنع الازلية بسبب اليفر
 وذلك لاننا في الامكان الازلية متناهيا لا محادث ممكن الازلية بالنظر الى ذاته من حيث هو ويتبع اذا اخذنا محادث
 مفيدة لحدوثه فذات المحادث من حيث هو مكانه ازل اى فاذلية ممكنة اليفر واذا اخذنا مع قيد المحادث لم يكن لهذا
 المحادث امكان وجودا اصلا لان المحادث امر اعتبارى تحصيل وجوده فالجواب عن حيث هو متعدي الامكان
 فان قلت اخذت ذات المحادث لا وجوده بل مع المحادث على انه قيد لا جزو ونقول انه متعدي في الازل ويمكن فيما
 الازل قلت الامكان الذاتى معتبرا بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذت ذات المحادث وصدور ذات
 المجموع فقد عرفت حالها وان اخذت ذات المحادث في البقاء خارجي لم تصور تلك المكان ذاتي او ليس لنا ممكن الا في
 على قياس اوجابا ومتعدي اليفر في ان الوجوب والامتناع باليفر خارجي ممكن ولا استحالة في بطلان
 الامكان هو الذى لا يقضي الوجود وعدمه فبذلك استلزم على سبيل النظر الى ذاته فاذا وجد على صفة فوجوب
 به و امتنع الطرف الآخر لم يفر ذلك في استلزامه لثباته الى ذاته واما الامكان باليفر فلا يجوز عدمه للممكن بالذات
 لان استلزامه قيد ما كان ثابتا بالنظر الى ذاته لم تصور ثبوته له بواسطة اليفر ولا توارى علته على شئ واحد
 لا وجوده للوجوب والامتناع والامتناع الوجود وعدمه واجبا فيلزم من انقلابه وجوده والوجوب عن ثباته
 اى كون المقدر ومقدور الامر اعتبارى فلا يوصف بامكان الوجود وحتى تصور زواله ان وصف بالامكان

حيث وقوله صفة يتغيره فاعرض اسرنا المتعلق في الاصل المتعلق الذي قبلهما متعلق غاش من هذا التقدير ومع وجود
ظنا في الاسكان الذاتي مع انه قد ثبت فيما سبق ان الهاتين في حال بقاء مقدور ومختلف الى شتر بقيد
البقاء والدوام فلا يكون اسكان التقديرية تالفا مع وجود التقدير

المقصد الخامس

في ابحاث القديم وهي امدان اي راجعة اليهما احد ما انه اي القديم لا يستند الى التقدير والاعتقاد بالاعتقاد
اشارة صادرة عن العالمين في غيرهم والحكماء وانما استندوا الى القديم الذي هو العالم على انهم على
الاعمال الذي هو الله تعالى لا اعتقادهم بل بالذات لا فاعل بالاعتقاد والاعتقاد هو حقيقة وكونه مختارا
لم يفي به في قدم العالم المستند اليه والتكليفون ولو لم يكونا فاعل بالذات لم يكونا استنادا الى
استنادا القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استنادا الى فاعل الموجب لثافتا من الفرقين بان يدوم اثره
اي اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاًهما قديمين مع استناد واحد سما الى الاخر فيتم استنادا في وجوده
استند الى الفاعل المختار لثافتا منهما ليعرف ان فعل المختار يسبق في المقصد الى الابد والى ما هو فعل الموجب ولا
تقدير لادانه اي المقصد الى الابد والى ما هو فعل المختار ليعرف ان المقصد الى الابد والى ما هو فعل المختار
بوجوده في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستند الى الله تعالى اتفاق ليس مبني على ان الحكماء يجوزوا
استنادا القديم الى الفاعل على حكمه بان العالم قديم ومع قدره مستند الى الله تعالى وان التكليفين لم يجوزوا
استنادا القديم الى الله تعالى على حكمه بان العالم حادث مستند اليه بل بالاعتقاد فيهم على ان يكون فاعل المجدد العالم
موجباً ومختاراً حتى لا يفتوا حكمه على انه موجب وعلی انه مختار لا يفتوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه
على التقدير الثاني كما ذكره الامام الرازي ورؤيته بان على ان التكليفين مبني على حقيقة على مسألة
الاختيار ليس الابر كذا بل بالعكس فانهم استندوا الى كون العالم حادثاً من غير تعرض بقاء اصله
افضل من كونه مختاراً فيكون له حد وثمان موجد يحيل كونه مختاراً ولو كان موجباً لكان العالم قديماً وهو
باطل والاعمال ان التفاضل بان علته الحادثة هي الحدوث وحده اوسع الاسكان حقيقة يقول ان القديم لا يستند
الى علته اصلاً ولا حاجته الى شتر اصلاً فلا يحد منه القول بان القديم يجوز استنادا الى الموجب لان في منزل
منه اعتبار الحدوث الى اعتبار الاسكان وحده فان قلت فبما ان العالم من الاشياء زعموا ان عالمية تعالى مستندة
الى علمه مع كونه قديمين وادوا ثم مع المنزلة زعموا ان الاحوال لا رتبة وهي بعالمية والتقديرية والحدوثية وجودية
معلانية كما انما مستند الى الابدوتية وكلها قدرية والاشارة كما في زعموا ان الله تعالى صفات موجودة فانه بذاته
وهي قديمة فيهم من ان يحيلوا اليها يجب بالذات مستنداً او يحيلوا القديم مستنداً الى المجدد الاول باطل فغيره لثافتا
فمنه الاحوال منهم منافية بما في الابد من اعتبار الحدوث والاحمال لادوا في المنزلة فيها قلت قد يقترن
ذلك بان القديم لا الاول بوجوده فالحال لا يوصف بالقديم الا ان يغير تفسيره فانه بالاول لثافتا

صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير انظار من قصد الاحاطة ولا تطليل التقدير بغيره حيث علم ان
مثال هذا لا يعتد بآراء المتوهمين لا بسوية تاكل اللحم ولا عشت في كلام المقدم على سبب الامر بنسبته
بجواز استناد التقدير على المختار وجواز استناده الى الموجب للاستناد الى المختار بخلافه الابدى وقال
سبق الايجاب وقصد على وجوبه والعلل كسبب الايجاب انفسا ان ذلك لا يمتنع الايجاب لا يجابا بسبق الذات
الا بالزمان فهو شرطه هنا ان يكون الايجاب والقصدى مع وجود المقصود زمانا ومنعنا عليه بالذات ولا فرق
بينها وبين ان السجادة من غيرا يعود الى السابق واقتضاه المقدم وجواز ان يكون العالم واجبا في الازل بالاجاب
الذاتى تعالى مع كونه مختارا فيكون معاني الوجود وان تقاضا في التقديم وانما فرج كسبب الذات مكانا حركة بعد
سابقه على حركة انتم بالذات وان كانت سموات الزمان ويؤيد كلام الادمى انما بعضهم من ان الحكماء يتفقون على
ان تعالى نال على مختار بسبق ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق بشرطه لا يقتضيه وقوع مقدماته وعدم وقوعه
فمقدم شرطه العقل واقع بما يقدم بشرطه انك غير واقع وبما يدفعه قد قبل من ان علم بالضرورة ان
القصد الى ايجاب الوجود مع خلافه ان يكون القصد مقدما بعد ان يكون شرطه انما يقتضيه قد لا يقدم القصد
على الايجاب كقصد الايجاب على الوجود فاما انما كسبب الذات فهو مختار بها للوجود زمانا لان الح هو القصد على
ايجاب الوجود ووجوده قبله وبالحال ما القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معناه ان كفاية تقديمه
عليه ما القصد الى انما والى استناد الى الموجب التقدير قبله الموجب بالتقديم لان استناد التقدير الى الموجب
والحدوث يتخلل بالضرورة انما الكلام في استناد الى الموجب التقدير فمما الاسم الازلي لان تاثيره في اثاره
الموجب في التقدير كما في حال بقاها في بقاها التقدير قبله ايجاب الوجود وهو مع والى حال عدمه وعدمه
وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف فاقطعت قد سمحت ذلك التقدير بالضرورة على
الموجب في البقاء فيكون استمرارا بما دام طرزا الموجب وذلك لان الاحتياج في البقاء امر ملزم بالضرورة
لا يجوز انكاره كالمطلوب الباقي فانه محتاج في بقائه الى طرزا كاحتياج حركة الخاتم في بقائه الى الحركة واليد
والشرط الباقي فاما بغير محتاج في بقائه الى الشرط كالمطلوب المحتاج في بقائه الى المحبوة والاعمال المحتاج في بقائه
الى العلم وذو قدره بقاء الله على وجوده وهو باق بقاء الله على وجوده ونفس وجوده في الزمان انما
والادى وان لم يكن نفس وجوده في الزمان فثاني بل كان نائما طرزا بما كان يكون موجودا حاصلا في ذلك
الزمان فيقبل الكلام انما بقاءه في سلسله قد بقاء الله على عدمه بقاءه على عدمه نفس وجوده في الزمان انما
وذلك ان نائما عليه كان موجودا قائما بمقدمه ان لا اوده يتعلق بالمتعلق بقاءه سواء كان موجودا او مستندا
فيكون في تلك الحال محتاجا مستندا الى طرزا وانما ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولم يلزم منه
ايجاب الوجود على وجع لم يكن استناد التقدير الى الباقي وانما يقتضيه وجوده وانما لم يستلزم
الايجاب والموجود بل كان هناك استمرار وجوده مستلزم استمرار وجوده آخر ثم انه اى ما ذكره الاسم في البطلان

استنادا القديم الى موثر جيب ماضى اوجوه

الاول

العدم نياتى الوجود والفاعلية اى عدم الاثر نياتى وجوده وهو ظاهر ونيا فى اليفى فاعلية الفاعل لذلك لاثر لان تلك الفاعلية لمزودة لذلك الوجود ومناف الاثر مناف للعدم فاذا كان لذلك فلا يكون السابق منه اى من عدم الاثر شرط لهما اى الوجود والاثر وكون الفاعل فاعلا لضرورة ان شرط لشي لا ينافيه انما لم يكن العدم السابق شرط لهما بازان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير سبق بالعدم وهو المطلوب

المشاة

هو اى الاثر حال البقاء لمكن لان الامكان لازم للممكن فكما كونه كالمواضع الى العلة فلا يمكن ان يكون الباقي حال بقاء محتاجا الى الموت فلا يكون له الاحال بقاء اى القديم يجوز متناوفا بقاء المستمر الى

المثالث

بطلان كون المحدث شرط للمحاجة اى البطلان كون المحاجة الى الموت متوقفة على المحدث بعين الوجود كونه علة اوجز او شرط فمجرد جملتها احتياج القديم الى الموت والامكان المحدث متغير الى المحاجة اليه

الرابع

الواجب لهما لو اتجه في الازل شرط الاثرية من ارض من الاما لازم قدم ارض مستند الى تلك الموضوعة الازلية لاقتناع مختلف العلول من علة الازلية والاسى وان لم يتبع تلك الشرطية الى الازل توقف تأثيره في اى اثر من على المحدث في موثرية نقل الكلام الى تلك المحدث وقدر يتوقف كل حادث على علوتها الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول فهدى مستند القديم الى الاثر

الخامس

الامكان محج في العدم كما هو محج في الوجود ولما رونا اى العدم لعدم المحدث لا اول بل من حيث الازلة جاز استنادا المستمر الى استمراره الازلى فهو وبذا سنه استنادا قديم الى الموت

السادس

زوجية الاربعة مثلا حلة ذاتا من حيث هى دائمة مما بحيث كميل الفك كما معنا موقوف من ان الاربعة ثابتة لانها لا زوجية الاربعة من كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استنادا لا اول الى آخر قلنا جواب بقولنا قلنا اى قلنا في جواب كل ما ذكرتموه وعلينا الدال على ان الباقي لا يجوز استنادا حال بقاء الى الموت اى اى ما مستكم به في جواره ذلك لان الموتى الباقي حال بقاء اما الاثرية املا فلا يمكن مؤثر فيه قطعا والمقدر خلافه اى اى ما مستكم به في الباقي تحصيل المحاصل فيكون اليفى باطل بالعزيمة ر كما مر في اجاب الامام الرازى وقال واما الاربعة المفصلة فمذكورة في المطولات قال المصنف فعرفت فافهم

ما في هذا الدليل من كمال وهو ان التامير في الباقي وان كان قد ساء هو ان دوام المورث قد يكون متصلا
 للمحصل ولا في امتزاجه ولا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم به الدليل فضلا عن ان يكون اقوى
 فذلك اورا الاجابة منفصلة بقوله بل الجواب اما من دعوى الضرورة في قوله قد يتجلى بالضرورة في القابلية
 لان دعوى الضرورة في محل الخلفات غير مسبوقة وحكاية العلوس لم يسلول المستند اليها في البقار وحكاية الشرط
 مع المشروط الذي يستند اليه في بقاياه فخرج ثبوتها ونحن لا نقول به اسي ثبوتها اولاهية لشرطية عندنا من كلام
 بل كلما صادفنا المتناسا بحداب مجرود اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه نقلي مختارا لكن الكلام على تقدير
 كون المورث موجبا فكان مرجع الى مذهبه ولم يلقه الى فرض الايجاب والعلانية عندنا نفس العلوس اسئلة
 به مع قدمها كما انتموه فخرج هذا على القابل بالمال وادواتنا غير مؤثرة اسي لا دخل له في وجوده فاعلموا ذلك
 جاز تعلقا بالموجودة الباقي في حال بقائه اذ لا تأثير متناهك ابتداء ولا دواما فلا تحذر بخلات ما اذا تعلق
 به التأثير اذ لو كان او ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعاضات الثلاثة على جواز استناد القديم
 الى المورث الموجب ففسر الاول ان الشرط في استناد الاثر الى المورث لانه مسبقا بالعدم وهو غير العلم السابق
 هذا الشرط لان في وجود الاثر وفاصله الفاعل بل كما ساء لقائل ان يقول كونه مسبقا بالعدم متوقف على
 عدم من شرطية ذلك شرطية هذا اليعنى ومن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكر
 فيه اسي في الباقي الذي لا اول له مصدرة وفي غير لا يقيد يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقار يمكن ان
 الاثر القديم كذلك فهو مصدرة على المطلوب فلا منتهى لا تمنع استناد القديم الى المورث الا امتنع كون
 القديم مكنا واثر الشيء وان اردتم به ان الباقي الذي لا اول فو في حال بقائه يمكن ومستند الى المورث
 فسلم ولا يجدر بكم نفعا فانقلنا اذا جاز التأثير حال البقار جهنا جاز هناك البقار قلت هذه الملازمة متروكة
 فان الباقي الذي لا اول قد تصور فيه التأثير ابتداء فصوروا منه بخلات الذي لا اول له فلا يتصور
 فيه ابتداء تأثير وكيف يتصور واما من الثالثة ان العقل ببديهة يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود
 في الازل لا يخرج الى مؤثر لغيره الوجود لا تماك ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يلزم من كون المحدث
 شرطا للحاجة مستمرا فيما وحده اوسع غير على الماتة كتر من شرطية المحدث في قبول التأثير اذ قد اجابنا عن
 البطل اعتبار المحدث ما سبق وههنا بحث وهو ان القديم انما يقبل التأثير اصلانا كقوله موجودا
 على انقضاء القديم الذي هو المحدث في الموجودات فيكون شرطا بلا شبهة واما الجواب عن ذلك البطلان
 فقد عرفنا فيه ومن الرابعة اننا انما نريد اسي الواجب نقلي صحيح في الازل شرطا لفاصله لكنه فاعل
 مختار فله تاخير العقل اسي وقت شار فلا يلزم قدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان وجبا بالذات ولم
 ومن الخامسة ان استناد عدم الى عدم وان كان جائزا لما من ان عدم العلوس لعدم العلوس لكن
 نه الاستناد امدوحى له حقيقة في الخلفات فانه يلزم من جواز استناد عدم السبر الى عدم المورث

استنادا وحيما جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكما ستأتي بهذا الاستناد وان
 القدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادسة مثله وهو ان القيمة الاربعية من الاعداد التي لا
 وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعية استنادا حقيقيا
 له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد جواز الاستناد حقيقي دائما

وثانيها

اسي ثانی الامور من مباحث القدم انه بوصف به اسي بالقدم ذات الله تعالى لثباتها من حكمها واصل
 الملة ويوصف بالقيم صفات عند الاشاعة ومن يحدو حدوهم فانهم جموع على ان الله سبحانه صفات وجوده في ذاته
 كما يستبينه واما الملة فالحجوة لفظا اسي ان يوصف بالقدم مسمى العدد وان كان صفته لا ولم يكن
 انكارا بحسب اللفظ لكن محالوه معنى فانهم اثبتوا اسي في احوال الاربعة لا اول لها في الوجود والحيوة واد العلم
 والقدرة اسي الموجودية والحيوية والعالمية والقارية فانها احوال ثابتة بعد جاذبة لا واثبتوا بها شئ من
 حالة خامسة هي حلة الاربعة المذكورة ومميزة للذات اسي لذات تعالى من سائر الازدواج السدس في الذرية هي
 الالوية فقد اثبتوا مع السفي الازل موراثية فلا يسم تعدد القدم مع تحاشيهم عن اطلاق القدم على غير العدد كما
 قال الامام الرازي في نظر لان القدم موجود لا اول له وهذا الامر الذي اثبتوا باحوال لا يوصف عنهم بالوجود
 فلا يكون تقييد الا ان يراوا بالقدم ثابت لا اول لكن الكلام في اسي الشهور والقيم انما هي من ثبوت
 منهم المحال دون من عدمهم اسي المتعذر على نفي الصفات القديمة التي اثبتوا الاشاعة بان القول بقدم
 متعدد كفر اجابا بالعددي انما كثر والما اثبتوا ذات تعالى صفات اسي رصافا فثبتت في نحو اقايم في نفي
 الاصول واحدا انهم قالوا بوجهي وجها في العلم والوجود والحيوة وجموع من الوجود والاب من
 الحيوة بمرح القدس ومن العلم بالكلية وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو موله كيف لا
 يكفر من اثبتت ذات تعالى سبع من الاوصاف القديمة المشددة او اكثر كما اذخم اليها السكون بوفيه
 من الصفات الوجودية التي تختلف فيما لا يعاد اليه وفيها واجاب انهم اسي النصارى انما كثر ولا يثبتوا
 اسي الاقايم المذكورة وذات الصفات وان تتشابه عن التسمية بالذات وهو باصفاف فانهم قالوا بالتحال
 انهم العلم وهو الكلة الى السج وفضل بالتحال لا يكون الا اذا توافقت المشددة من الذات القديمة هو كثر لعلها
 دون ثبات الصفات القديمة في ذات واحدة والقيم انما كثرهم العدد تعالى بقوله كثر الذين قالوا ان الله ثالث
 الاشياء ثم يثبت ان لا يدل عليه عقيدة واسي ان لا العدد احد من اثبت صفات متعددة لا كذا واحدا لا يكون كافر فيجب انك
 في بعض الصفات القايم بذات تعالى تسميه لهذا الكلام واما غير ذات العدد تعالى و صفاته فلا يوصف بالقدم
 بالمتكلمين لان ماسوي العدد مخلوق العدد كل مخلوق حادث عندهم وجوز ان الحكماء اذ قالوا العالم قديم
 على التفصيل الذي سطلع عليه في البحث من حدوث العالم واثبت التحري بنون من الجوس وهو قديم منهم

مفسود الى رجل يترى ان قدما خمسة اشنان منها عالمان حيان والاولى كما في المحصل اشنان حيان
 فاعلان دها الباري النفس اما الباري فوق قدیم وحی وفاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها الماکیون بعد
 للحیوة وحی الارواح البشریة والسمادیة فی حیة لذاتها وقدیمه الیم اذ لو كانت حادثه لكان مادیة وفاعلة
 فی الاحیاء التي تعلقت بها تعلقی التدریج والتصرف وثمنیة لاعلمة ولا حیز ولا فاعلة بل واحدة منها مستقلة و
 اشنان منها لا فاعلان لا مستقلة هی الیولی والقضار والدم فالیولی قدیمه والا احتاجت الى هیولی
 اخر حی هی مغفلة یقبل الصور فلما یكون فاعلة والا كانت مع بسا عما قایله وفاعله معلوم هی بحیة و
 ظاهر والمرد بانقضائها الخلال ولولم یکن قدیم لارتفع الاعتبار عن الحجات خلاصتیة حیة لیمین من الیسار ولا حیة
 الفرق عن تحت وذلك لفر غیر معقول والدم هو الزمان ولا یصح تقدمه على وجوده لانه تقدم زمانی
 فیصتبع وجوده مع عدمه وهذا فی الخلال والزمان لا فاعلان ولا مستقلان قال الامام الزاری کان هذا
 المذهب سورا فیا بین المذهب قال الیزید ذکرنا لطییب لاری فی انهم وعمل فی کتابی انقول فی القدر
 الخمسة وتوقف علی ماخذهم فی اثبات ما یرد علیک فی الکتاب قد شئت انی لکل شاة خفیة

المقصود السادس

فی الحجات الحدوث و هی ایضا راجعة الى الزمان

احد

ان الاحداث هو المسبوق بالعدم اسی یكون عدمه قبل وجوده فیکون له اسی بوجوده اول حیاتی حادث
 معدوم قبله اسی قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانی و یقابله القدیم الزمانی وقیل هو المسبوق
 بالغير سبقا واما سوا ذلك سنأجل زانی اولاد هو المسمى بالحادث الذاتی و بالذاتی القدیم لکن فی غیر
 الاحداث بالتفسیر انما نعني نعمت بالتفسیر الاول اذ السلول القدیم بحسب الزمان الثابت كان حادثا واما
 المسمى الثاني لاکل حلول سبوق غیر الذي هو معلوم سبقا واما دون المنه الاول قال الحكماء فی اثبات الحدوث
 الذاتی لکن لذات فی بعض الوجود و غیر بعض له ما بالذات مقدم بالذات علی ما بالذات لکن ارتفاع حاصل
 الیه بحسب ذاته یستلزم ارتفاعه وذلك یستلزم ارتفاعه بالذات بحسب الیه واما ارتفاعه بحسب غیره
 فبالاقتضا لارتفاع حاله بحسب الیه فیه تقدمه بالذات علی ما بالغير تقدم الواحد علی الاثنین فان ذل وجوده عدمه تقدم
 علی وجوده اقربا بالذات هو اسی تقدم عدمه علی الوجود بالذات هو احد واثبات الذاتی ویظهر من هذا الكلام ان الحدوث
 الذاتی عدمه سبوق الوجود لعدم الیه كما حدث لزمانی لان سبوق فی الذاتی بالذات و فی الزمانی بالذات قد صرح
 فی کلمات الغضلا لکن کل هذا فان عدمه لا تقدم له بالذات علی الوجود واما لکان حاکم الوجود و العلة و لا یصور ذلك
 فی کلماته لیسمة الوجود فی الذل عدمه مع کونهما غیره صفة ذاتیة علی الدلیل الذاتی لکن قد انعدم اقتضار
 الوجود زمانا لکن کل ما یجب اقتضاه فی اقتضاه لکن لذات التقدم لیکون عدمه سابق علی وجوده

س
 فی قوله
 "الذاتی"
 قوله الزمانی

سبقا ذاتيا كما عرفت لا استغفار الوجود والعدم لكنه مستند الى ذات الممكن سابق على اقتضائه الوجود وكونه
مستند الى غيره فان جعل سبقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازي
صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم الذات على ما بالغير لكنه منطوقه لان غاية ما ذكره في ثبانه ان ارتفاع
الاول يستلزم ارتفاع الثاني دون عكس وليس يلزم من تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاع سبب
لا ارتفاعه ولم يثبت ذلك لما ذكره وعلى تقدير ثبوتها يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية في الكمالات في
يتصور هناك ان لا اقتضائه الوجود مقدم على اقتضائه الاول كان الوجود عينها لم يتصور ذلك مثلا

مقدمة

الحادث لا يتقبل الا لسبب امر عليه اسمى على الحادث لان الحادث سبقية وجودا فاشي فلا يتقبل الا لما سبق
عليه فواضح ذلك السابق المأمور الذي يتبع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف
تفسيره نظر اليه اسمى له ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحادث زمانيا لا متعلقا بجماع المتقدم
والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحادث ذاتيا شاملا للكمالات باسرها اتفاقا فان كل
ممكن سبقي بعلوه سبقا جاحس فيه السابق اللاحق ويكون التقدم الذاتي متصفا بالوجوب تعالى

وثانيها

اسمى ثانيا ايجاب الحادث انه قال محلا للحادث بمعنى السبقية بالعدم وهو الحادث الزماني ليسى مادة
اسمى محلا او موضوعا المكان الحادث عرضا واما هيولى المكان الحادث صورة واما جاحس متعلق بالحادث فمكان
الحادث نفسا وقد فسر المادية بالهوية وحده لان الموضوع يختلف شكلان علميا ومعدني مائلا للمادية
فانه اسمى الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظاهر والا مكان امر وجودي لما مر من اوله وجوده في باسدي محلا لا
ممتنع قيام الامكان بنفسه موجودا او يتقبل قيامه بصفة الوجودية بالعدم وليس ذلك محل نفسه اسمى ذلك
الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به فكانه ولا امر
منفصلا عن الحادث بالكلية اسمى لا تعلق له به اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكان قطعا ولا امر متعلقا به
اذا كان منفصلا ومبانيا له في الوجود لان صفة الشيء لا يقوم بلبانية كقدرة القادر مثلا اي كالفاعل القادر
على ما توهم لبعضهم من ان معنى المكان الشيء قبل وجوده هو صفة اقتدار القادر عليه فلما اسمى لقدرة بل محتملا
محتملا بالامكان اذ يقع مع من القادر ايجادا الممكن ولم يصح منه ايجادا لممتنع فان كل لما ذكر ان لا مركز ذلك
واجب بان ذلك لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولا ولا ان لصحة القادر
الى ذات اقتدروا هي الامكان مغايرة للصحة القادرة الى القادر وكان هذا تعليلا للشيء نفسه متأخرة عنه
لتأخر المعلول عن علته وايضا اسكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل صحة الاقتدار عليه فثبت
الى الفاعل فلا يكون احداهما الاخر وقد ثبت ان الامكان محلا ليس نفسه ولا امر منفصلا عنه مبانيا

له فو اسی ذلک محل المکمل به اسی باحوادث اتصالاً تا محلی بجمع قیام امکان به وهو المادیة و لاجل ان
 لیکون قدیمه عندهم والا احتاجت الی ماده اخرى وفي المباحث الشرعیة ان ذلک الاحداث تارة یوجع تمک
 الماده کالاعراض تارة یوجد فیها کالصورة وتارة یوجد معها کالنفوس ان طرفة فانیل الالکان اعتباراً
 کما سبق وانتم مسترفون به والامور الاعناریة لا یشدحی محلاً موجوداً فیکیف یشدحون بجزات الالکان
 قبل وجود الاحداث علی محل موجود لقیوم به امکان قلنا المراد بهذا الالکان الذی یشدح به علی وجود محله
 هو الالکان الاستعدادی وانه غیر الالکان الذاتی لان الالکان الذاتی امر اعتباری یقفل للشیء عند تمسک
 ماهیة الی الوجود وهو لازم لماهیة لیکن قائم بهائیل الفکا کدعنا کما هو ولا یشدح فیها تفاوت بالقدرة و
 والعرب والبعید اصلاً بخلاف الالکان الاستعدادی فانه امر موجود من مقوله کیف قائم بمحل
 الشیء الذی یشدح الیه الالکان لانه غیر لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم یظهر الاستدلال بالامکان
 الذاتی فاراد توضیح المرام فقال وحقیقة اسی تحقیق کلامهم فی هذا المقام ان لیکن فی صدره عن الوجوب
 جمع امکان الذاتی الالزام بهایة دام بهادامه لان الوجوب تام فی فاعلیه لا تقصور فی قبضه ولا یخل بذاك و
 تفاوت هنا الامن جهة القابل فاذا فرض ان امکان الذاتی کاف فی قبول البعض لم یتصور تخلفه عنه فکان
 واثم الوجود به دام الوجوب کالسلول الاول والادان لم یف امکان الذاتی فی الصدور والاحتیاج الی شرط به
 یفرض الوجود من الوجوب علیه فاکان ذلک الشرط قدیماً دام امکان الیوم بدوام الوجوب وبشرطه القدیم فلما
 تصور ان یرکن المصادر من الواجب علی احدین من الوجوب حادثاً واثم ان ذلک الشرط حادثاً واثم ان
 امکان التوقف علیه حادثاً بالضرورة لیکن لما کان ذلک الشرط حادثاً واثم احتیاج الی حادث آخر اذ لو لم یترقف ذلک
 الشرط علی شرط آخر اصلاً وکان شرط قدیماً لم یرکن هو حادثاً واثم الشرط الآخر اسما وحتی محتاج الی الیوم الی
 حادث ثالث قبله ولم یترقف کل حادث علی حادث آخر الی لانها یرقی اسی تلك الاحداث المترتبة اما
 موجودة معاً وانه باطل بهاسی من برهان طریق الدال علی استحالة التسلسل فی الامور المترتبة طبعا
 او مصنوعة کونهما موجودة معاً وانه ذلک المجمع المركب من تلك الاحداث الموجودة علی الاجل محتاج
 لكونه حادثاً الی شرط آخر حادث الیوم لم یعرف فیکون ذلک الشرط الآخر کاد واثم فانی المجمع لانه من جملة
 الاحداث المترتبة وقد اخذ مجبوعاً بحيث لا یشدح شياً خارجاً عن ذلک المجمع الیوم لكونه شرطاً لسا بقاعلیه وانه
 صح واما بقیة فی الوجود یوجد بعضها عقیب بعض ولا بد له اسی لذک المجمع من محل یخص به اسی بالحدوث
 المفروض اولاه الادان لتیلق ذلک المجمع بمحل کذلک کان اختصاراً لاسی اختصار مجموع الاحداث
 بحادث دون حادث آخر ترجیحاً بالامرج فانه اذا لم یتعلق المجمع بمحل اصلاً او یعلق بمحل لا یختص بالحدوث
 معین کان نسبت الی حادث معین کسبت الی غیره فلم یرکن حدوث احد هاس المنبذ الی شرط ذلک المجمع اذلی
 من حدوث غیره فاذا ن ذلک المجمع استعدادات متتابعة کما هو منها مسبق باخر الی انهاء وعل

سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحتياج وان كانا بحيث لا يجتنبان معاني الوجود ومقرب للعلل الموجبة
 القديرة الى العلول المعتبرين بعد بعد ما عرفت ومقرب لذلك العلول الى الوجود وسبب عدم العلم فان
 العلول الحوادث اذا توقفت على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخرج كل واحد منها الى
 الوجود بقرب الفاعل القديم الى التاثير في ذلك الحادث فبقربها مندرجاً حتى يصل التاثير اليه فيوجد
 وهو اى هذا الاستعداد احوال كل ذلك الحادث هو اسمى بالامكان الاستعداد اى ذلك الحادث
 وانه امر موجود لتقاربه بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداداً والتعلقه للانسان اقرب اقوى
 من استعداد الفاسد ولا يتصور التقاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في عدم النقص والزيادة
 المحض فاذا كان هو امر وجودى ومحد الوجود اليعنى هو المادية وهذا الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعداد اى
 مبني على صلم الفاسد وهو لى التقاد المتعارف والقول بالايجاب بناء على ان المبادىء اعم من النقص بالنسبة
 الى جميع الكمالات فلا ينقص ايجاز بعض دون بعض الاختلاف استعدادات الغوايل وكسبين ان
 المبادىء انما تفضل بالاثار ويجوز اداوة ومنهم من انتار ان الامكان الذى استدل به لاجوده في الخارج
 وقال الامكان امر عقلى لكنه يتعلق بشئ خارجي فربما تعلقه بشئ خارجي ليس هو موجود في الخارج وليس
 لثاني الخارج شئ هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج
 وهو موضوع وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذى هو موضوع تعلقه في الخارج فلا يدل على
 وجوده في الخارج فاما المدة فلو جمين

الاول

ان هذا الاستعدادات المتعاقبة على المادية بعضها متقدم على بعض فلهذا لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو
 المتقدم الذي يكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجز من هذا الوجه
 لا يتناء على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجب ان هذا التقدم ثابت
 بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان دور بالانفس ومن هذا الجواب بان اقبلية واجدية التين لا يجامع
 فيما قبل البعد ما جستان للزمان بالذات وبغيره بواسطة الاثرى انما قبل ولادة زيد مثلاً متقدم
 على ولادة عمرو بحيث ان يقيم لما اذا كان اجيب بان تلك كانت في خلافة فلان هذه في خلافة فلان فلو تلك
 الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال اليعنى فاذا قيل خلافة فلان كانت في العالم الاول خلافة غيره في هذه
 السنة لم يجز ان يقيم لان العالم الاول متقدم على هذه السنة وعلى هذا اذا كان كل واحد من المتقدم
 ومتأخر نفس الزمان فذلك والا فلا بد من زمان يقارن كل من المتقدم والمتأخر

الجواب الثاني

ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا التقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس بوجه

لوجوده للعدم لا يتجلى ان يكون وجود الشيء عارضا لعدم ولا نفس عدمه لان لعدم قبل اى قبل الوجود
 كعدم بعد اى بعد الوجود في كونه نفس عدم وليس قبل كيلا لانما يتمايزان بالقبليته والبعثية ولا شك
 ما به الاشتيازا عني التقدم غير ما به الاشتراك عني نفس عدم فاذا نهي اى تقدم امر اذ على وجود الحوادث
 وعدمه وموجود في الخارج لانه يقتضى الا لا تقدم العدمى لصدقه على المستغنى ليس امر مستقلا بذاته بل لانه
 لمن محل وجوده لتقدم به ويكون موصلا بالذات وهو الزمان المتقارن لعدم الحادث وجوابنا انما هو كونه
 التقدم امر اوجودى فانه ليس لعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث يتقدم على وجوده والوجود
 لا يرضى لعدم بالضرورة وكونه يقتضى الا لا تقدم لا يقتضيه كونه موجودا جابلا هو امر اعتبارى فلا يقتضيه
 موصوفا موجودا في الخارج ولما امكن ان يقع كون التقدم امر اعتبارى ما يشته به البدئية جاب لقوله احكام
 ببيوت اى ثبوت التقدم في نفسه هو انهم يبدئية دون العقل وحكمته لمعقولات العرفية مردود كما في
 التحير البارى فان الوجه حكم ببدئية ان كل موجود قائم بذاته فهو متخير بخصوص بجهة وكما في كون كل مرئي
 متقابلا للراى اذ في حكمه كما في الامور المشاهدة في المادة وهذا ان إمكان باطلان لان البارى ليس مخصصا
 وهو مرئي في دار الآخرة بدون المقابلة واما حكمها فكذا حكمه على التقدم باذنه موجودا بل فالتفت به لان
 القبليته والاقبليته حديثان لكن احكام بالصفات الاشياء حكم صحيح ليندبه ببدئية عقل فلا بد له من عرض ففى
 هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المفروض في الخارج بل جاز ان يكون امر عقليا
 موصوفا في نفس الامر لما هو اعتبارى

المصباح الرابع

في الوحدة والكثرة فانها من الامور العامة العارضة للوجودات انما جرت والذهنية وفيه مقاصد

المقصد الاول

الوجودية تساوية الوجودى تساوية لكل مال وحدة فهو موجود في اجماله وكل موجود له وحدة ما هي لكثرة الوجود
 هو البعد الاشيا من الاتصاف بالوحدة فان العشرة اخصه من ثلث عشرة واحدة من العشرات وهو اى
 النصف لكثرة بالوحدة لا يتبع تعالما اى تعاليل الوحدة والكثرة فانها لم يرضها شي وحدث من عرض
 لكثرة لا لكثرة الذى عرض له الكثرة ولا استحالة في عرض احد المتقابلين لا آخرهما لعارضه لمعروض لا آخر
 فالعشرة عارضة للعرض لثلاثة واحدة عارضة للعشرة فلم يتحد في الموضوع حتى يكون ذلك الغناس تعالما
 فالتفت على هذا اليلع ان كل ما هو موجود وله وحدة فان الكثرة موجود وله عرض له وحدة كما اعترفت به
 قلت المراد من عرض الوحدة للكثرة وانما عارضة لذات الاشياء للاحاطة عند الكثرة بخلافات لكثرة فانها
 عارضة لتلك الذات بالاحاطة لكثرة ولجباة اخرى ذات الكثرة من حيث التفصيل موصوفا لكثرة ومن
 حيث الاجمال موصوفا للوحدة ولا استحالة في عرض المتقابلين اى واحد من جهتين ولست ان

تساوت

نقول الوحدة عارضية للكثرة بالذات والكثرة بالعرض ولا جمل ذلك التساوت الذي بينهما بعضهم انما
اي الوحدة نفس الوجود وانفسه فيكون الوحدة كالتشخيص نفس الوجود الشخصية الثابت لكل موجود معين
بخطه انه لو كان الوجود انفسه نفس الوحدة الشخصية كان التفرق الواقع في الجسم الواحد لا يكون
التشخيص واليجاد جسمين اعدا باطل اذ ليس شق البعض بامية اعمرا الاخر اعدا بالذات واليجاد الجسمين
آخرين والجزء لذلك بناء على انه مجرد متساو لا ينافي بالجوهر لفظه كالمركب يقتضيه عقله لا يحتاج الى نظر
والفاجزة من جوده بناء على ان الصورة الشخصية بوحدة متصلة في حد ذاتها فاذا اورد عليها الانفصال
زالت تلك الموهبة الاتصالية ووجد هويتان آخرتان الاتصالان والوجود في الحالتين معا بالجوهر التي
الاتصال انما في انفسها ولا انفصال بل بجامع كلامنا وبشيء وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة
ليست عين التشخيص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي زالت وحدته ودون بوحته الشخصية ولا كان التفرق
اعدا ما يدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخيص واللفظ فالوجود بجامع الكثرة
والوحدة لا يجمعها ومنه ذلك ما فصله بقوله فالكثرة من حيث هو كثر اي من حيث بلا خطا كثره وتفصيله وجود
وليس من هذه البهيمية بواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين لكان لهما صدق احد ما على شئ من جهة
صدق عليه الاخر من تلك البهيمية وهي اي الوحدة مخيرة للمهية دايدة عليها لانها اي المهية من حيث هي
تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة باية فلا يكون الوحدة نفسها ولا تفرق باية قياس ما مر في بحث الوجود
الكثرة ايضا غير البهيمية بل زائدة عليها بمثل ذلك لان المهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة
واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت ابعدها عنها والكثرة غير الوجود والا يلزم كون جميع اعدا لانها اذا تجمعت
اجسام كيا في ظروف متعددة وجعلت في طرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فاضايف اعداد
تلك الاجسام واليجاد جسم واحد وانما باطل والجزء مكابر وانما تعرض التعريف الوجودية والكثرة لانها
بديهيان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المصورة بالضرورة وبهيمية كالمثل
انه واحد لا يسب منه وكان في انفسه كالمساوقة للوجود نوع اشعار بديهيان على قياس بديهيته
وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد نفق الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من
الوحدة فان النفس يدرك اولها بجزئيات يرسم صورها في الانا ثم يفرز عن تلك الجزئيات الكثرة صورة
كلية واحدة يرسم في عقل اي في ذات النفس فالواحدة عارضة لها هو حاصل في النفس والكثرة عارضة
لها هو في الآلة والمدر كالمثل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لها
الرسم فيها ظهر عند اذن العارض لما ارسم في الانا واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلة انعكس
الحال في العارض من سوار اخذ الكلتين او كبريتين فالوجود انبثقت على معنى كل من الوحدة والكثرة
اجساما لان الوجود الواحد لما كانت مبداء للكثرة ومنها وجودها كان البنية عليها بالوحدة اولى من العكس

بل لا يبعد ان يتم تعريف الكثرة بما ترمي اليه

المقصد الثاني

فقد اختلف في وجودها فاشبه الحكماء واكروه المشككون وقد اطلب انت فيما رعى الماتخذ من الحكماء ان
يقدم من جانب المثبت الوحدة جز من الواحد الموجود في الخارج فيكون وجوده فيه واليها لو كانت عديدة لم
يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحداً في نفسه واليها في القيد الواحد والوحدة العددية واليها لا فرق
بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا فوس حال الكثرة عليها ويقع من جانب الثاني لو وجد
الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة واحدة واعتازت عنها خصوصية تلك الوحدة اذ لو كان الواحد لو وجد
لتمتع بخصائصها الى الماهية على كونها واحدة لا لانتفاع عوض الوحدة للتصنف بالكثرة واذا كانت الوحدة
عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك واليها يمكن اجزاء الـ ليس في ما قد تقدم مما اجابها ونخص الوحدة بهذا
دليل دال على كونها وجودية هو انه لو كان الوحدة عدمية لكان عدم الكثرة التي يقابلها لا لانتفاع ان يكون
عدمها مطلقا وعدمها لشيء آخر لا يقابلها واذا كانت عدم الكثرة لا وجودية فالكثرة جزا فيكون الوحدة
ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة وهذا مع انه المطلوب واما عدمية فيكون الوحدة عدمها لعدم فيكون
بشيئية وهذا قريب مما تقدم عن الامام الرازي في باب التبيين والواجب عنا سبق هناك

المقصد الثالث

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعها في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة
ليست ذاتية اي ليس بين ذاتها تقابل لانها لا لغيره ان موضوع واحد اشخص اي ليستا متشابهتين
بالعرض الى موضوع واحد شخصي اتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو متنازع
اجزاء فيكون في موضوع واحد من جهة واحدة ومنه ذلك ان عقل اذ لا خلوها قاسما الى موضوع
واحد شخصي جوهر ولا خلوها ثابت كواحد منها فيه على سبيل البديل دون الاجتماع من جهة واحد لكن
ربما انتزع ثبوت احد بهما لسبب معين الآخر فيه لا مخرج وليس احوال الوحدة والكثرة كذلك لان مخرج
الوحدة جز لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جز لها ولا ان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها تبدأ بها جز
منها فلا يكون الوحدة متعاقبة للكثرة لان المتعاقبين متكافيان لا تقدم لاحد على الآخر وجودا ولا
تفعلا واليها يمكن عقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضاييف ولا ضد لها اذ ليس احد الضدين متقدما على
والآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدمها فلا يكون التقابل بينهما تقابل لعدم والملكية
ولا سلب والواجب لان احدهما يقوم الآخر ولا ضد لها اليها لان احدهما الضدين لا يقوم ضده والما قبل
التقدم اللازم من التقدم دليلا على نفي التضاييف والتضاد لان وللا تقدم على نفي التضاييف ظاهر
جدا ويقرب منها دلالة على نفي التضاد بخلاف التبيين الباقين فان عقل الملكة متقدم لعدم وكذا

تصل الایجاب متقدم على تقبل السلب وجعل متقدم والا سطرني بعد التضايف لظهور دلالة طبعها
 دلالة على نفي التضايف فانما يظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من
 اقسام الاربعة التي تقابل لم يكن فيها تقابل بالذات بل بينها تقابل بالعرض وذلك لاحتمال عرفت
 لما وحي الملبية فان الواحد اعمى الوحدة كمال العدد وعار لم ينفى انه اذا انقسمت الوحدة به مرة
 بعد اخرى ففي الملبية والعدد كمال بالعدد ومحدود بها والشيء من حيث انه كمال لا يكون مكبلا بالعكس
 بل ذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان كمالا من حيث انه كمال لم يوجب كمالا
 والمكبلة تضادان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضها تقابل التضايف بالذات
 وكذا النقول الوحدة علتة والكثرة معاودة لها والحياتة والمخلقة من الامور للتضايفه قال المصموم واعلم
 انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور شائعة في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالقطعة مثلا
 انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المتقسم اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور شائعة في الحقيقة
 كالفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة مجتمعة من الامور المختلفة احتياقي كالانسان
 الفرس والحمار واختلاف في حد الوحدة وخارجة من حد الكثرة فاذا وسم ان نية الوحدة كون الشيء بحيث
 لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما في تقابل المذكرين في تعريف الوحدة والكثرة
 بالسلب والایجاب وانما في تقابل السلب والایجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة امرين هما
 ذلك المذكور في تعريفهما ان جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم ثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجب
 في كلام ما يدل على ذلك وفي نظر ان تقابل السلب والایجاب هما يوجبان الانقسام وسلبه ولا شك
 ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام
 فانقلب في العبارة مسابقة فاقصود ان الوحدة عدم الانقسام طلت بذاتها على تقدير صحة في الوحدة لانها في
 حقيقة امر كونه من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدات نفسانيات
 مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما لم قال ولا يبداهم ارادوا الكثير والواحد
 من مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يوجد ان يكون مرادهم تقو لهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات
 ان لا يقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزاها الا بالعرض من حيث المكيال والمكبلة كما اقتضى دلالة
 لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان خبر التقابل بين مفهومها فهو
 تقابل ذاتي بالسلب والایجاب كما ذكر في الكتاب وان الخبر بين ما صدق عليه فانما تعبر بين الكثرة
 واحدة التي هي جزاها فتقابل بالعرض كما هو مشهور وان خبر بين الكثرة والوحدة التي يطر على موضع
 الكثرة فتبطلها كالميا والمتعددة انا صيب في خيرة لو بين الوحدة والكثرة على موضع الوحدة
 النافية بابا كما واحد او صيب في او ان متعددة فتقابل بالتضاد لان شأن التضاد ان يور على

محل الاتحاد بطله ونفيه وشان الوحدة والكثرة والوحدانية على محل واحد كذا لك الالزام الوحدة لا تطرأ
على محل لا تقى الكثرة بالذات بل بطل الوحدات المقدسة لما لم يلزم من البطالة البطال والكثرة بالعرض
من شأن الضدين بطله عند الذات لا نقول البطال الوحدات المقوتة عين الكثرة لان رفع الجزر هو
رفع الكل بعينه بخلاف رفع الملازم فانه يستلزم رفع الملازم وكذلك امكن ان يتصور رفع الملازم البطال
مع بقا الملازم وان كان التصور محالاً ولم يكن ان يتصور رفع الجزر مع بقا الكل فان التصور متاح
كالتصور لبقى من حيث هو وان طرأ ان الوحدة على موضوع الكثرة انما هو اذ اجمعت اشياء متعددة
بحيث يحصل منها شئ واحد فقولنا كانت تلك الاشياء باقية باعنائها وقد تركب منها شئ واحد
فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع
من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال الكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة
للكثرة وحصل شئ آخر هو معرض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع البطلان لان موضوع الكثرة هو ذلك الازل
موضوع الوحدة هو هذا الحادث فوس على ذلك طرأ ان الكثرة على موضوع الوحدة فمما يتحقق من كلامهم
هو ان الكثرة المتممة من الوحدات فان حقيقة الاشياء مثلاً وحدتان فليس هناك شئ يبين فيما سوا
الوحدتين والالزام فلازم ان تلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم
يكن بين حقيقة ما يقابل بالذات اصلاً بل هو مقصد القوم في هذا المقام لان بين معنى لولها
تقابلاً بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احداهما على الاخرى بطلته
اي بالتقابل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقة ما في افرادها والوحدة المذكورة
اعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزر من كثرة مركبة من وحدات كل واحد منها طارئة على موضوع كثرته
مخصوصة بطلته اي لا يكون في هذه الوحدة لما يمتد الكثرة ومن المتصلين من قال الوحدة والكثرة ضدان
نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جداً ولا توجب البطلان
لقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة لم يمتد الكثرة ليست مقوتة لها ولا تستلزم البطلان في موضوع الضدين
الوحدة الشخصية ثم اعلم انما يعلم ان ذاتها مما يتباعدان بزما مع قطع النظر عن الكمية والمكايمة و
هو البطلان ذلك الجزر منها هو لبقا الذين الى ان معرض الوحدة جزر لمعرض الكثرة فلا
يكون الموصوف بها شيئاً واحداً وليس يلزم من ذلك تقابلها وانما يكونان تقابلين بالذات او لبقا
لحق الى شئ واحد ومكر ان حصول احداهما مانع من حصول الاخر فبطلان التقابل في المعين

المقصد الرابع

مراتب الاعداد والنوع تماثلها بالمهية فانها وان كانت متشابهة وكونها كثره لكنها متمايزة بخصائصها
في صورها النوعية وذلك لا يتلوا فيها بالوحدانية كالصغر والوسطية والاولوية والخلافات للوحدانية

على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا كذلك باعتبار اني انها كثره ويتفاوت منها بخصوصية كونها كثره خصوصية
وهي مبدار لوازمها وتقوم كل عدد من النوع الاعداد بوحدة التي يبلغ طلبها ذلك النوع من العدد
كلواحدة من تلك الوحدات جزء المائية وليس لها زرع سوى الوحدات فإقتل ابن وحدت كل هذا بجزء
لأدلة فلا بد من تلك من جزر صورى كلام ظاهرى بل الصواب ان المركب لعددى هو عين مجموع وحدات
وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص والخوازم العددية وانه لا حاجة فى ذلك الى اعتبارية طارئة للوحدات
بعد اجتماعها لالاعداد اى ليس كل عدد تقوم بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات بلغها ذلك العدد
هو الذي العشرة اى حقيقة العشرة هي عشرة وحدات مرة واحدة وقيل ارسطو انها اى العشرة ليست
للمائة وسبعة والاربعية وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي تقوم تركبها منه لا مكان لعدد العشرة منها
مع اختلاف عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كلواحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد والمندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون فتح من تلك الاعداد واغلاقه
حقيقة تتأهل الى عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثانية ليس
اولى من تركبها من اثنى عشر واسبعة ولا الاربعة والستة والخمسة فان تركب من بعضها لزوم
الترجيح بل مرجح وان تركب من الكل لزوم استغنائها عن بعضها وانى لان كل واحد منها كاف في تكوينها
فليس ينبغي عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد اخذ منها فمما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذلا
يدخل في تكوينها بخصوصياتها قلت القدر المشترك منها الذي يعنى حقيقة العشرة هو الواحدات فاذا ذكره
بالمطلوب كعمربها بخصائص الدليل بان تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح لمرجح اشتغال تلك الاعداد
على الوحدات لا بقيد ترجيحها وبجواب انه لما كفت الوحدات في تعميل العشرة لم يكن بخصوصيات الاعداد
المندرجة فيها دخل في تخصيصها وهذا بالحقيقة يرجع الى الاستعمال الاول

المقصد الخامس

في قسم الواحد وهو الواحد اما ان لا تقسم الى جزئيات بالى يكون قصوره بانواعه
على كثيرين وهو الواحد بالخصص لا تقسم الى جزئيات بان لا يمنع قصوره من الشكره بوجهه اى غير الواحد
بالخصص ويكسبه واحد الا بالخصص وانه اى الواحد لا بالخصص كثير لوجه وحدة فهو واحد من وجه وكثير من
وجه آخر الواحد بالخصص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اسلافه الواحد الحقيقي وهو اى الواحد الحقيقي
ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا يقسم اى سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان انقسامها
ذلك فاما ذو وضع اى قابل للاشارة كمية وهو نقطة الشخصية او لا يكون ذا وضع وهو المفاارق
الشخص وان قبل الواحد بالخصص القسمة فاما ان تقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد
بالا اتصال فان كان فهو له القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لانه فهو المقدار الشخصي القابل للتقسيم

على رأي من اثبت المقدار وان كان قبوله لانه فهو الجسم البسيط كاللواحد بالمتصل على
لا يكون فيه مفصل بالحقيقة على رأي نفاة الجزر والاحاطة على رأي شيشي بل نقول هو باكمل فيه المقدار
كالصورة الجمعية واليهوي او باكمل في محل المقدار او في محل المقدار حلول سران عند من اثبت هذا الامر
او قسم الاجزاء مقدارية مختلفة بالمتعلق وهو الواحد بالاجل كالتجزئة الواحد بالمتصل فانه مركب من اجزاء
مقدارية متخالفه الحقيقية بخلاف الجسم البسيط كاللواحد على القول بالجزر فان اجزائه وان كانت موجودة بالفعل
بمقتضى كنهه متوقفة بالحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الاتفكاكية واحدا بالنوع فان اللواحد اذا
جزى كان هناك ما كان متحدان بالحقيقة النوعية واحدا بالمواضع اى بالحل عند من يقال انما ياداه فان
تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان تحصل بعضها بعض ويحل في مادة واحدة بخلاف
اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد وتا عند من يقول بالجزر الواحد بالاتصال
بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي فانه يتصور على القول
ينفي الجزر فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصلت بعضها بعض حتى يحصل منها مركب
كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفه وان اى الواحد بالاتصال
يقع المقدار من تلافيا من عند مشترك بينهما كالتخيل نزوئية ويقع ايضا بمسعين يلزم من حركة كل منهما حركة
الاخر وهو على النوع واولئها بالاتصال ما كان الاتمام فيه طبيعيا كالمفصل وهذا القسم شبيه جدا
بالوحدة الاجتماعية واما الواحد بالمتصل فقد عرفت انه واحد من جهة كثيرة من جهة اخرى لجهة الوحدة
فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجية عنها فاما تمام ما يهتدوا به الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى
افراد فبقم الانسان واحد نوع وافراده واحدة بالنوع او جزا فان كان ذلك الجزر تمام مشترك بين
تلك الكثرة وغير فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالمجموع بالنسبة الى افراد واما بعيدا على اختلاف مراتبه
كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افراد واولئها وان لم يكن ذلك الجزر تمام مشترك فالواحد
بالفصل كالناظر في مقب الى افراد واما عارضا اى يكون جهة الوحدة امر عارضا للكثرة اى محمول على ما عارضا
عن ما يهتدوا به الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعا للطبع لتلك
الكثرة كما لقم الضاحك والكاظم واحدا في الانسانية فان الانسان عارض لها حتى انه محمول عليها
خارج عن ما يهتدوا به موضوعا لها بالطبع او واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة على الطبع على تلك
الكثرة كما لقم العظم والعظم واحد في البياض فان الابيض محمول عليها بطبعها وخارج عنها اولئها
لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امر عارضا لها وذلك بان لا يكون محمول عليها اصلا كما لقم نسبتها الى
البدن هي نسبة الملك الى المدنية ومعناه ان لنفسه تعلقا خاصا بالبدن كسبة كجمن من تدبره وتقتصر
عليه دون غيره من الابدان وكل الملك تعلق خاص بمدنية وحسب ذلك سببه بر او تفرق بينهما دون غيرهما

من الملائم فمذان التعلقان بمتان محمدتان في التمدد الذي ليس مقبولا عارضا لشئ متان بل هو
للتقسيم والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة طليعا واذا اعتبرت للوحدة بين النفس والملك في التمدد كان
من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والشفيع في البياض وان اعتبرت بينه وبين غيره
نسبة كانت جهة الوحدة اما مقومة بجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحادا بينين في كونها منشأ التمدد
مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة للوحدة في هذا بجهة ولا عارضة للكثرة

الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشريك لعل انما يسمى اياها
هذه الاقسام اولى بمسئلة الوحدة من غير واحد لا شك ان الواحد بالخص اولى بالوحدة من الواحد بالعموم
ومواوئى من الواحد بالخص الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس شئ مبدئية لم يقوله عليه في جواب
ما هو بسبب الشكر دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد
بالنسبة ثم الواحد بالخصوص ان الفصل لا يصلح لا بسبب الاجزاء المقدراتية ولا بسبب غير المحمول كانت
او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجوه ما هو الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى
من غير واحد بالاتصال اولى من الواحد الاجتماعي وماذا كان تحول ليد الوحدة على وحدات تلك الاقسام
بالتشريك فيكون تلك الواحدات مختلفة بالحقيقة متشاككة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة
مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو مفهوم الوجود
الطبيعي فلا يجب حشر كمادى مشترك الواحدات في الحكم ليجوز ان يبنى على ذلك ولا يمتنع ما هو وجودى كالوحدة
الاقصائية والاجتماعية على ماسياتي ومنها ما هو اعتباري كخص فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور
الموجودة اذ الانتشار الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدمها في جملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد
على ماسية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الممتدة كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة
زائدة عليها ومنها ما هو جزر باي يجوز كونها جزرا منها وكذلك سائر الاحكام فيتم مثلا جاز كونها جزرا في بعض
وغيرها في بعض آخر فنبه له اى لما ذكرناه من جواز الاختلاف الواحدات في الاحكام فانه تفكك في موضع جديدة

المقصد السادس

الوحدة تنوع انواعها بحسب ما فيه وكل نوع منها اسم بوجه بحسب الاصطلاح بسبب التغيير عنها ففي النوع
مماثلة فاذا قيل هاتان متان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس محالة وفي الكيفية شابهة
وفي الكم عدد كان او معدو واساواة وفي الشكل مشابهة وفي الوضع موازاة ومجازاة ومقتضى تباين
في الوضع بالقياس الى ثالث في الاطراف مطابقة كطاسين يطبق طرف احداهما على طرف الاخر وسنة
الاسم مناسبته كزيد وعمر واذا انشأ كان في بؤنة بكر

المقصد السابع

الاثنان ما الغير ان اى الاثنية مستلزم للتعاين فثبت الذى ذهب اليه الجورجى كل ثنتين عند هم
 غير ان كان كل غير من اثنان تخالفا وقال مشايخنا ليس كل ثنتين غير من بل الغير ان موجود ان حلا
 انهما كمالى لعدم مخرج يقيد او موجود الاعداد فانما لا يوصف بالتعاين عند هم بناء على ان الغير من اثنان
 القوتية فلا يصح بها عدان ولا عدم وجود بل اعم من قوله ان لا تناقض فيها ولا بدنى الغير من التنازع و
 ذلك الخاصة به بما يكون طرفا وعدسين فاقبلت ليس قدم ان الاعداد متباينة عند المتكلمين النافعين
 الموجود الذى قلت قد اوجب عن ذلك بان التنازع فيما ناهى به يجب فهو متبادر وان ما صدقت به عليه
 ولا بدنى الغير من التنازع بحسب اصد قاطبة فندبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا يتصور ايضا ان لا يخرج
 وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احد ما موجود والاخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك لا ينفك اے
 لا يجوز انفكاكها كالمصنف مع الموصوف والجورجى مع الكل فانه اے المذكور الذى هو لصفته والجورجى هو
 لا غير اے ليس لصفته عين الموصوف ولا الجورجى مع الكل وهو ظاهر وبسا ايضا غير الموصوف وغير الكل
 اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجاهل من وهو مقرر عند هم فى الغير من وقولهم فى جزاء عدم تعلق الغير وغيره
 وكان الشيخ الاشعرى قد عرف الغير بانها موجودان لصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعرف من عليه
 باننا اذ فرضنا جسيمين تدعى كالتعاين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان
 التقدم بينا فى عدم وجوده تقرر لى الى ما فى الكتاب وهو اختيار عند الاشاعرة قالوا اول الشرع والمعرف والصفة
 علم ان الجورجى والكل ليسا غيرين فانك اذ قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم انسة فلو كان الجورجى
 غير الكل لما كان كذلك وكرو عليه بان المراد ان التمسك فظلم الحكم بلزومها ومع تمام هذا العشرة ذلك
 هو العشرة نفسها وان الغير منها محمول على هذه افر فوق السخوة قالوا اذ كان الحال فى لصفته والموصوف
 تلك اذ قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت لصفته غير الموصوف
 اقلت كاذبا و بان المراد غيره من افراد الانسان والالزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعاً
 ولا يجد عليك ان انسة لاهم باذ كروه يدل على ان يتهم به ان لصفته مطلقا لم يست غير الموصوف سواء
 كانت لازمة آه مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى لصفته اللازمة بل القديمة بمجالات سواء الجسم
 مثلاً فافهمه قال الازدب ذهب الشيخ الاشعرى وعاشه الاصحاب الى ان من الصفات ما هى
 عين الموصوف كالوجود انما هى غيره وهى كل صفة ممكن مفارقة لها من الموصوف كصفات الافعال
 من كونه تعالى عالفاً ورازقا ونحوها ومنها الايقان عين ولا غيره وهى ما يمنع انفكاكها عنه بوجه كالعلم و
 القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لعلها على بناء على معنى التعاين بين موجود وان يجوز
 الانفكاك بينهما بوجه وعلى بناء تلك الصفات لتتقاسمها لا تمنع انفكاك بعضها عن بعضها لم نقل ان
 بعضها عين لصفته الاخرى او غيرها وادور عليهم اتصافها بكونها لا يوتى والحدوة والصلابة فانها متعارفة

مع امتناع الانفكاك عن الجائزتين في العدم اذ لا يجوز ان العدم واحد بما يوجد الآخر وفي النجور والفساد
 ليسا يتصوران ولا يلزم منهما فانها غير موجودة لان النسب والاضافات لموازاة لادرج ولما عند مجزئ
 بر عليهم الباري مع العالم لا متعلق الانفكاك الباري عن العالم في العدم لا استعانة عده فضاء وفي النجور ايضا
 لا امتناع في نجوره لا يتقيد بالجاب عن هذا الايراد يجوز الانفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد البار
 ولعدم العالم و قد انفك احد هما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في ما يخرج عن العالم
 متغير يستحيل ذلك على الباري تعالى فقد انفك بينهما احد هما عن الآخر في النجور ايضا ولما حصل ان
 العالم يجوز عده متغيره ولا يجوز شئ منها على الباري تعالى فقد جاز الانفكاك بينهما احدى الجائزتين
 في كل واحد من العدم والنجور مع ان جواز الانفكاك عند في العدم فقط والنجور فقط كان كافيا في دعواه انه
 محي لا القول لو لم ينفك الانفكاك من طرف في الاتصال بالغيرية بجواز انفكاك الموصوف عن المصفى والنجور
 من الكل في الوجود اى كان جواز انفكاك الموصوف عن مصفى في الوجود بان يوجد الموصوف ولعدم مصفى
 في تغايرهما لا خارج انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الفصل اذا وجدنا نجور وعدم الفصل فانه قد انفك
 الفصل ٢ من النجور في العدم فيكون المصفى والموصوف وكذا النجور والكل مغايرين حيث كان الجواب السابق
 الذي ذكره الا انه يرد وادعا ذكرنا في قبيل في الجواب عن الايراد المار جواز الانفكاك من الجائزتين
 انفكاك لا وجود او منهما من صرح به فقال الغيران بما اللذان يجوز احدهما كل منهما مع الجهل بالآخر ولا يستغنى
 انفكاك العالم والنجور بوجوده دون انفكاك البارى والنجور بوجوده وذلك لتجلى في وجود الباري اى عدم العلم
 بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب صالح اذا عرفت الغيران بانها موجودة وان يجوز الانفكاك
 بينهما من الجائزتين ثم لم يصر بالبارة والعالم فانه لا يجوز الانفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب
 بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجائزتين في الوجود بل في انفكاك في جواز انفكاك كل
 من العالم والمصنف في الآخر في انفكاك واما اذا اريد في التعريف قيد في عدم او غير خلاصة لئلا يجازى
 اذ لا يجوز ان يقع انفكاك البارى تعالى معدوما متغيرا به وان لم يقع العالم كذا ملك الا اذ يجوز كون
 الانفكاك اعم من ان يكون مطابقا او غيره و قد يلزم كون المصفى والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يقع
 وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما انفكاك مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اى قول مشائخنا في
 المصفى والموصوف وفي النجور مع كل لا يورد لا غيره مما استبعد كجواز فانه اثبات الواجبين
 التمس والاثبات اذ الغيرة لى اى تقي احدهما شكل باليس يعين فهو غير كمال ان كلما في غير نفس يعين
 ونسب من اعترض عن ذلك بانه نزاع لفظ لا لعلق له بامر معنوي وذلك لان به لا خصصه التمس الغير
 بان مطلقا سلطان الغير من ما يجوز الانفكاك بينهما على هذا قاله في القياس الى الآخر فيكون
 مينا ولا يرد اذ اخرج من لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص نقل خفى بالقياس الى آخره

او غیر ولا شک لا یشیع السیمه بل کلوا حدان بسیمه ای معنی شمار بای اسم را در هذا الاعتدال المسیس
بر صی لایضم ذکر واذک فی الاعتقادات المتعلقه بذات الله تعالى و معناه تکلیف یکون امر انظما محضا متعلقا
بمجرد الابطال مطلق مع ان بعضهم قد تصدیق لاسم لال علیه و الحق انه بحث معنوی دان مراد هم با ذکر وانه
الابو بحسب المفهوم ولا یغیر بحسب الهویه و معناه انها متغایران مفهوم متحدان برهوتی کما یجب ان یکون کل
کذا کلک فی محل علی امر فی تحقیق معناه و لما لم یکنوا سلسلایه فالکلیان بالوجود الذهنی لم یغیر فلیکن
التغایر بین الصفة والموصوف و بین الجزر والکل فی الذهن والاتحاد فی الخارج کما صرح به العالمون بالوجود
الذهنی نعم المعلوم متحقق الثبوت فیما بین المحمول والموصوف هو الاتحاد من وجه والاتکلات من وجه آخر فیهما
عن هذا المعلوم تلك العبارة التي لا إشعار لها بالوجود الذهنی تختلف فیه وهذا الكلام لا یغیر علیه و یجب
لان کلام المشائخ فی انزاع غیر محمول کذا لو احده من عشرة والید من زید کما اوردها فی تفسیرنا و فی صفات
هی مبادی المحمولات کالعلم والقدرة والارادة لانه المحمولات کالحسالم والقادر والمريد والظاهر انهم فموا
من التغایر جواز الانفکاک من الجانبین فاقدموا علی ما قالوا والیف لما یفترضا صفات موجودة قدیرة زائدة
علی ذاتها لانه لم یکن القدم صفة یغیر الله قدفعوه بذکرک والیف لزمهم ان یکون ملک الصفات
مستندة الی الذات اما بالاعتبار فلیزم التکلیف فی القدرة والعلم والارادة والنجوة و یلزم الیکون کل الصفات
حادثه ولما بالاجاب فلیزم کونه لانه موجودا بالذات ولو فی بعض الاشیا فشرعوا عن هذا انها انا
کیون محتاج مستندة الی علته اذ کانت مغایرة للذات

المفصل الثامن

الاثبات لاتحدان الاتحاد بطریق المجاز علی ضرورة شئی ما شینا آخر بطریق الاسماء علی التغیر
الاتصال وفعیا کان اندر یحی کما یقیم صار المار هو اراد الاسود ابیض ففی الاول زال حقيقة المار وذل
صورته النوعیه عن یدیه و انضم الی ملک البیضی الی صورته النوعیه الی الله فحصل حقيقة اخرى هیه
حقيقة الهوار و فی الثاني زال صفة الاسود عن الموصوف بها و انصف بصفة اخرى هیه البیاض و
یطلق الیف بطریق المجاز علی ضرورة شئی ما شینا آخر بطریق التکلیف و هو ان یضم شئی الی شئی ثان
تیمحصل منها شئی ثالث کما یقیم صار التراب طینا و التراب سریر و الاشجار دهن من العیسین لا شک
فی جوازہ بل فی وقوعه الیف و اما المفهوم الحقيقة للاتحاد فهو ان یصیر شئی بعینه شئی آخر و معنی قوله
بعینه انه صادر شئی آخر من غیر ان یرذل منه شئی او یضم الیه شئی و انما کان به مفهوم حقیقی لا یمتثل
من الاتحاد عند الإطلاق و اما فی صورته الی یعنی الحقيقة علی جمیع احوالها ان یکون هناك شئی ثان
کرید و عمر و مثلا فیتحدان بان یصیر زید عم و ادا بالعکس ففی هذا الوجه قبل الاتحاد شئی ثان و بعد شئی
کان حاصله قبله و الثاني ان یکون هناك شئی واحد کرید فیتصیر یو بعینه شخصا آخر غیر کرید فلیکن قبل

الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلًا قبل بل بعده وانه المعنى الحقيقي بطل بالضرورة وانما
 القيد لقوله هذا امر عدم اتحاد الاثنين كل ضروري على كل بديهته العقل بعد تجربه الطرفين على ما ينبغي فان
 الاختلاف والتباين بين الماهيتين وبين الوجودين وكذا بين الماهية والوجود اختلاف وتباين
 بالذات فلا يعقل في ذاته بل يحسن ان التباين بين كل اثنين فرضاً مختصاً ذاتهما فلا يمكن ذواله عنهما كسر
 الوازم الماهيات فهذا الحكم مع وضوحه في نفسه وبارزاً في توضيحه بنوع منية نيقا ان عدم الوجود
 بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث بينا كسر ثالث غيرهما وان عدم حدث
 فقط فلا اتحاد ايضاً اذ لا اتحاد بالمعنى الموجود بديهته والا كان موجوداً ومعدوماً وان وجداً اى يقع
 موجوداً وحق بعد الاتحاد فيما بعده اثبات متباين كمكانان كذا لك قبله فلا اتحاد البهوا الغرض بهذا الكلام
 هو التنبه على الضرورة تجرير الطرفين وتصور المراد على الوجه الذي هو منطابقاً للحكم فكل بعض الناس
 اهم جازوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري يمنع متناقض الاتحاد على تقدير بقاها موجوداً
 وانما لم يكن ناسخاً من عدم الاتحاد اى الاتم انها لو كانا بعد الاتحاد موجودين مكاناً اثنين لا واحد وانما يكونان
 كذا لك لو لم يكن كل واحد منهما موجوداً واتحاد الموجود الآخر به ممنوع

المقصود التاسع

التقسيم

الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلاثة اسام لانها ان اشتركت في الصفات التسمية فاشتركت
 والافان اثنان لانهما اجتماعاً في محل واحد من جهة واحدة فالعددان والافان اثنان احداً مثلاً
 وبها الموجودان اثنان لكان في جميع الصفات التسمية والاراديات التسمية لا اجتماع وصف الشيء
 بل على العقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجودية التسمية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية
 التي تجلج في الوصف بها بل على الذات على ذات الموصوف كالتميز والحدوث وبعبارة اخرى ليعتد
 التسمية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات وقال
 بعضهم بنار على الحال كونه زائداً على الذات مع كونها من صفات نفسية بصفة التسمية بالاصح
 توهم ارتقاءها عن الموصوف المعنوية بل يقابلها ويلزمها من غير مشاركتها في الصفات التسمية المشككة
 فيها يجب ويمكن وينتفع ولذلك قد عرفت بطلان اشتراك كل منهما في كل منهما لا في
 مما يجب له ولكن وينتفع وقد عرفت بعبارة آخر المثلان بالوجود وان الزان ليشترك كل منهما لا في
 ما يقتضيه جمعا لان الصفة التسمية كما عرفت الوجود والصفات التسمية لا على الذات فكل مثل
 من الصفات التسمية لا امر ذاتي ليس معنى زائد ليعني ان التماثل بين الذات والذات لا نفسها وليس معلوماً
 بالمر زائد عليها فوصف التسمية عندنا واما عند مشيئة الاحوال من كافتا معنى لغيره اى فنى كونه التماثل بين
 الصفات التسمية المغيرة على زائد بالاحوال اللازمة التي ينتفع توهم ارتقاءها عن الذات فردوا وقال

تارة انما هي التماثل زائد على الصفات الخاصة ويحلو موصوفة عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من
 الصفات والاحوال اللازمة وقال اخراى انما هي التماثل فخر زائد على الصفات النفسية بل هو نفسا وكني
 في اقصاف الشيء بالتماثل بتقدير الغير فيكون النفس حال الفرد من غيره في الوجود صفعا بالتماثل غير
 قال عنه فيكون من الاحوال اللازمة لذات ثم زائد كون تقدير الغير كافيا في الالصفات بالتماثل بقوله
 فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا يعقل بالغير اى يلزم موجودا غير لها اتفاقا فلا يكون التماثل
 موقوف على وجود الغير تحقيقا والاعلا بغيره ثم من الناس من شئ التماثل لان اثنين ان اشتركا
 من كل وجه فلا تميز ولا شئيتية فضلا عن التماثل اذ اختلفا بوجه من الوجود فلا تماثل فلا يكون قسم الا شئ
 عنه وثلاثة اجواب من غير اشترطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات
 النفس قالت المشتري اى اكثرهم المتشاكلان هما المتشركان في نفس وصفة النفس فان اراد انهما مشتركان
 في الانفس دون الاعمال لم لا يتبع تحقق الانفس بدون الاعمال والا سى وان لم يريدوا ذلك بل
 ارادوا الاشتراك في الانفس في الاعمال جميعا ما ذكرناه في تقريره من الجمع المحلى باللام اصح فيما هو المراد
 من الاشتراك في العمل والجزء وبهم ان يقولوا الاشتراك في العلم والاحكام لانا لکنه خارج عن مفهوم
 التماثل اذ قد يراه على الاشتراك في الانفس مع عدم العلم بالتماثل وهو حكم واحد لا يخلو لانه التماثل
 يقع صفة السوداوين كما يقع صفة البياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في نفس وصفة نفس
 كان تماثل السوداوين مطلقا وصفة صفات السوداوية وتماثل البياضين مطلقا وصفة صفات البياض
 البياضية ولا شك ان السوداوية والبياضية مختلفتان قد علمنا التماثل الذي هو علم واحد وبذلك الامر
 مشترك الا لزام فان الانفس اذا كان مختلفان كان مجموع صفات نفس بين السوداوين مختلفا
 مجموع صفات البياضين فيكون التماثل محلل بالمجموع مطلقا بطل مختلفه والقاتلون بالحلل من
 الاشاعة لا يجوز ان الضم فالتماثل مختلفين اما واجب فلا يخل التماثل ح على راىهم اذ من قواعدهم ان
 الصفة الواجبة يتبع تعقيب لها ومن ثم قالوا لما كان علمية الله تعالى واجبة لانه لا يقع ان يكون مختلفا
 بالحكم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في نفس صفات نفس الاقتضاء ان يكون التماثل مطلقا بالانفس
 كلها ولا يكون واجبا للمختلفين يجوز حينئذ كون السوداوين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بالاشتراك
 لما التماثل فيكون تماثلين ويزول عنها فيكونان مختلفين والمطلقة ظاهرة وقال الجبارين المتعزلة
 المتشاكلان هما المتشركان في صفة اشياء وليس احدهما بالتماثل وقيد الصفة القبولية لان الاشتراك
 في الصفات اسبعية لا يوجب تماثل ويلزم تماثل السوداوين البياض لانها مشتركان في صفات
 كالعلمية واللونية والحدوث ويلزم البياضية التي هي الملوحة لانها مشتركان في بعض الصفات القبولية
 كالعالية والقاعدة فانك تعلم ان الاشتراك في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا في تلك الصفة

روح يلزم ان السواد والبياض متمثلان في الطريق فلا قلت فيلزم ان يكون الباري متمثلاً فيهما وقوين
في بعض الاشياء ومع ذلك يجوز ان يكون متمثلاً في كل واحد منهما

والمثل

اي ثنائي الوجود المقتضى ان هما معنيان فيقول لثانيتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فمعنيان
اي قولنا معنيان يخرج الوجود والوجود فاما ليسا معنيان اي عرضين ويخرج الوجود من الوجود
من قبيل المعنى الذي مرادون العرض ويخرج الجواهر من ذلك ويخرج الجوهر من الجوهر من وهو
ظاهر لغيره ويخرج القيد من الحادث فان القيد يميز المقام وغيره كقضاة تعالى ليس معنيان فانه لا يوافق
الانقضاء في شيء منها وقولنا يستحيل اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فاما يجتمعان فلا نقض بينهما وقولنا
لثانيتهما يخرج العلم والحركة والسكون معاً فان هذين العلمين وان متبعض اجتماعهما ممكن ليس في ذلك
بل لا يستلزمهما العلم والحركة اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا نقض بينهما العلمين بل بين معلوميهما
وكذا يخرج الحركة والاختيارية مع الجوز فان امتناع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية
يستلزم القعدة والمصادرة فلو لم تكنا مستثنيتين بالذات وقولنا من جهة واحدة يخرج نحو الصغير
والكبير والقرب والبعد من الامور الا انهما في ذاتهما هو الظاهر من عبارة الكتاب بنا على ان قولنا من جهة
الصغير عطف على قولنا معنيان يخرج الوجود والوجود وفيه بحث لان العطف واخره من الامور لا منافاة
ليست موجودة عند المتكلمين فيكون خارجاً من تعريف قولنا معنيان وايضا هذا القيد المعنى من جهة واحدة
وقع في جيز من النقص وهو قيد لطيف فحق ان يقيد بغيره لمدى داخل في شئيه لا يختص به واخراج شيء عنه
فلا ذلك قال بعضهم هذا حيز من خروج هذا الامور ويرد عليها هذا الامور اعتبارية فكيف يمكن متفادوه وايضا
هذا القيد انما يدل على في الوجود يخرج بغيره يستحيل اجتماعهما لاجل اخرج بقولنا معنيان كما لا يخفى على ذي سعة
وايضاً نقاد في قولنا لا يجب العقل والذهن على انه بيان بسبب اخرج هذه الامور من الجدي انما اخرجها
لان العقل لا يجب نقاد في الامور الاعتبارية كقوله الامور كالحسن والقيع والاعمال والحركة في الافعال
فانها صفات اعتبارية لا يجوز عندنا الى موافقة المشرع ونما القعدة فلا نقض بينهما لان المتفادون لا بد ان
يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد كلف وجعل قولنا لا يجب كلاً استثناء فاعمال اذا عرفت
تعريف المتفاديين فاعلم ان كل الاربعة الى الصفات الوجودية كالاضافات والاعتبارات فان العقل
لا يجب فيه نقاد ومن جهة الامور لان اتفاق احتمال المتكلمين اخذ في حقيقة يكون اعتبارية
وكذا الافعال بمعنى التاثيرات فان معقول العقل لا وجود لها واستمرت ان قيل من جهة واحدة المذكور في
تعريف المتفاديين اعراضاً من خروج المتفاديين فكلها كقاعدة ظاهرة بطلانها في خلافها وفي خلافها
بها والاشكال الذي لا بد من اشتراطه في المتفاديين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في علمين

[illegible]

النتیجہ

انرا ہی الاجتماع علی تصور حواضرہ لاجیب بحیث ممکنہ زوال بعد حصولہ فاذا اجتماع سوداوان شملانی محل ہاذا
 فیہ عنہ احد ہما مع بقا الآخر فاذا انتفی عن اہل احد الشکلیں فیوز اقتصاد فی انصاف ذلک اہل بقید اہل
 الانتفی لان زوال احد البعیدین عن اہل البیض لا تصادف البعد الاخر وانرا ہی ذلک البعد ضد البعد
 لشل الہا فی فیلزم جواز اجتماع السواد الہا فی مع ضدہ ہن

المرابع

جواز اجتماع الشکلیں ہم یکینا الخیرم بان انشاء اہل البیض سودا واحد کما یجزم بذک وجہا ہی ذہا لک
 کما نظر فالاول منظور فیہ عدم التماز فی نفس الامر معنی بجزء تماز الشکلیں عند الاجتماع بموارض مستند
 الی اسباب مقارنہ دون اہل التماز عند تاخر معتق لان مرجعہ عدم علما بانماز والآخر ذریعہ کذا لانی منتظر
 لانه لا یوجب سلب کل الذی ہو المدع اعنی قولنا لا یجوز اجتماع الشکلیں اصلا بل یجب سلب کل لان
 امتناع اجتماع ہذین الشکلیں اعنی العلمیین انظر من المتطعین معلوم واحد یوجب دفع الاسباب اہل المعنی
 قولنا لیس کل شکیلین یجوز اجتماعا و لیس بملوب ولا یستلزم الا لیس امتناع اجتماعا کما کوننا شکیلین بل
 لان النظر لا یحاج الی علم ما یظفر فیہ علی سلف و کذا الثالث متصور فیہ لانه فرج جواز التماز ہی علو اہل الذی یجوز
 فیہ التماز عن احد ہما و فرج ان اہل لا یملو عن شئ و ضدہ کلا ہما متصور الاول والاولی جواز ان کیون التماز
 و الجمعان فی محل لانیہ لہ فلا یجوز زوال شئ منها عنہ و اما التماز فی جواز ان یملو اہل عن شئ مذی مواشل
 و زایل و عن ضدہ البعد لانیہ لزم اجتماع البعیدین فاعقلت نحن نقول ان انتفاء احد الشکلیں عن اہل البیض
 و انتفاء البعد فیلزم جواز اجتماع البعیدین قطعا و لا حاجۃ بنا الی وقوع علت لان البعد کون ذلک الانتفاء
 البعد مع وجود التماز لباقی المربع البیض متصور فیہ لا انتفاء ای یجزم انہ لا یکینا الخیرم کیون السواد انما
 باہل البیض و احد العلم ای المتفرق فی اثبات جواز الاجتماع الخیرم عیس فی البیض فیقولہ کدرہ کہ کہتہ تم لو
 تم حلوکہ و لیس ذلک الاختلاف فی کونہ بحسب کمر البیض لا انتفاء عن افراد السواد و المطلق علیہ فالکلیۃ
 کدریان اجتماعا و السواد کدیان و المحلوکہ سودا و شکیبت اجتماع الشکلیں و الجواب الکلو احدہما لای
 من الاولان المذكورہ لکن مخالفت الاخر فی المشرۃ و الضعف و تبادرہ الاولان علی الجسم ہذا و التماز
 یزول الاول عنہ و لا یتصور اجتماعا عن ذلک الجسم اصلا لانه لما کان التماز ضد من المتقدم فی السواد و
 یوہم ان فیہ اجتماع ہون تماکلین

فیقولہ

المقصد الحادی عشر

قال الکلام المتعلق بالان و ان لا یجوز ان فی زمان واحد لا شکی ان التبادر من فصول الاجتماع ما یجوز
 عن قید و عدم الزمان الا انہ قد تقرر و یو علی سبیل الجواز اجتماع ہذا ان و صفان فی ذات و وحدہ و انکا فی

والتحقيق فاصح بوجه واحد وهو التميز في الاجزاء في ذات واحدة لان الاختلاف المتقابلين في زمان واحد
 في ذاتين جازين من جهة واحدة فلا يعقد الاخر اعني واحدة والجملة لا يدخل المتقابلين كاللازمة والنبوة والاعتقدين
 الا من جازين فاما ان لا يكون احدهما من احد المتقابلين سلبا لاخر او يكون الاول من نيزين لم يقين
 فيقسم الى قسمين لانه لم يقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فاما المتقابلان وسياتي بيان ذلك
 في آخر المبحث الثالث والاخر المصداق على هذا انتم فاما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا لاخر ولا
 يتوفى لتفصيل كل منهما على صاحبه هما بهذا المعنى ليسيان ضد من مشهورين وقد يشترط في الضدين ان يكون
 بينهما قابلية للخطاب والجملة كالسواد والبياض فانما تتخالفان متباعدان في الغاية وكون الجملة الصغيرة اذ
 ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلف والقباع فيقسمان بالمتقابلين والضميمة
 بهذا المعنى ليسيان بالتحققين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين اقسام الاربعة النفاذ المشهور
 الشامل للمتناهين فذلك وان اعتبر الحقيقة جعل المتكافئين قسما خاصا قالوا في الحكم او قدم
 يلزم احدهما اقسام المتقابلين المحل اما البعيدة كالبياض اللازم في قولنا البعيد كالحركة والسكون على
 تقدير كونهما وجوديا للجملة فانه لا يحل عنهما معا فاحدهما البعيد لازم لردده في المحل عنهما معا لازم هناك لاحدهما
 اما في النفاذ اعم المحل بواسطة المتكافئين ويعبر عنه اي عن ذلك بواسطة اسم وجوه كالمبطل
 والمتوسط بين الطرفين والخاص وكالفايز والمتوسط بين الحار والبارد واليبس والطين كالمقابل عادل ولا جاز
 لمن القصد كالمعتدلة بين العمل والجزر والما قولهم الفلك الاثقل ولا حقيق فله ريدو السلب الطرفين
 هناك اثبات حاله متوسط بين الثقل والخفة او دونه اعم دون الالتفات بوسط فيقولوا المحل من الوسط ايق
 كالتفان الخالي من السواد والبياض وعن كل ما يتوسطه من الالوان واليتم فلا يمكن تقابله اي لتقاب
 الضدين على المحل كالسواد والبياض بحيث لا يخلو عنهما سابل لعدم احدهما عنه ويوجد فيه الاخر في ان وجه
 ولا يمكن تقابلهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين المتعادتين والباطلة فانه لا يجوز تقابلهما على محل وجه
 ان قلتما يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور اعلم ان النفاذ لا يكون الا بين الزايع جنس واحد
 اي لا المتكافئين الاجناس اصلا ولا بين الزايع ليست مندرجة تحت جنس واحد وانما يتقابلون بالانواع
 المندرجة تحت ولا يكون النفاذ في هذه الانواع الا بين الزايع المندرجة تحت جنس واحد متقرب كالسواد
 والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو بينهما التقريب وايتم بمخالفات ذلك نحو الغضبية والريزية ونحو الخبز
 والشر فمن عدم الملكة ان النفاذ في بعضه ان الخبز والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع
 كثيرة تحتها فليس القول بان النفاذ بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس لطبيعة وجودية
 وتقدير كونه كذلك فليس شيء من الخبز والشر ذاتيا لما تحت لان الخبز عبارة عن كون الشيء طائفا
 بالشر وعبارة عن كونه متافرا وقد يفتقر الاشياء التي يطلق عليه الخبز والشر الذي هو كونه

باشا الاول قال الحكماء ان اثنين ان اشركا في تمام البرية فما المثلان وان لم يشركا فيه فما المثلان
 فسموا المتقاربين الى المتقاربين وغيرهما عرفوا المتقاربين بالحدود اعتبر بعضهم في تفرقهما الموضوع
 بل الذات وارادوا به المحل المستحق للحمل فيه ولذلك مرجح بان التقادري في الجبر ان لا يفرق بين
 خراجه مطلقا وذلك لاجتماعه من الصور النوعية للخاصة ونظير من ذلك ان المراد بانتقال اجتماعهما في
 ذات الانتقال اجتماعهما بحسب المحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان انتقال الاجزاء عن حيث الصدق
 قد يسمى تباينا فلا يدخل تحت المثلان والفرس في قوتها المتقاربين بخلاف هوى البياض والالوان في قوتها
 اجتماعا باعتبار المحلول في محل واحد على قياس البصر والسمع لا شائ في الشهور في تقسيم المتقاربين انما هو
 ولا على الاول لئلا يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فاما التقادريان والافاق المتقادريان وعلى الثاني
 يكون احدهما وجوديا والآخر وجوديا فاما ان يمتنع في العدمي محل فاعلم بوجودي فما العدم والمكان
 والسلب واخرى على الاول لوجوده كونه ميسر كالمعنى واجيب بان العدم العدم المطلق لا يقابل نفسه لا العدم
 الصفات الاجتماعيه والعدم الصفات لا يقابل العدم الصفات الاجتماعيه في كل موجود متمايز لا ينفصل اليه
 العدمان واما ان يمتنع اجتماع البصر ما هو قابل له فان اراد بالاممي سلب انتقال البصر فبالبصر عينه والقابل
 كما لو ان اراد سلب القابلية فالقابل بينهما بالاجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم الاممي هو كونه
 من سلب الانتفاء والسلب القابلية وبذلك المفهوم لا يعم مقابل مفهوم المعنى في نفسه فقد ثبت التقابل بعد
 وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجوده اللازم وليس داخل في العدم والمكان ولا في السلب ولا يوجب اذا
 بينهما ان يكون العدمي متناهيا لوجودي واجيب بان المتقاربين قياسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم
 وجوده لا يلزم من التقابل بينهما انه بان الكلام في وجوده اللازم محل وانتفاءه اللازم عن
 ذلك المحل لوجوده كونه محسوس انتفاءه السخرية اللفظية لها عنه وعدل المعروض من المشهور ان
 قوله المان لا يكون احدهما سلبا الاخر وجودي فبذلك المراد بالوجودي ههنا لا يكون السلب خيرا
 مفهومه فدخل المعنى والاممي في القسم الثاني بمعنى ان يكون احدهما المتقاربين سلبا والاخر وجودا
 ان يكون من قبيل السلب ولا يوجب لان مفهومه لا يعم على الوجه الاعلى فبذلك القابلية المحل واما
 عدمه اللازم مع وجوده اللازم فقد دخل في قسم التقادريين مع تعويضهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين
 انشائيين المتقابلين لتقابل انتفاءهما لخاصة متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج و
 كذلك متقابلان في محل واحد في زمان واحد فاما وجوده فيه احدهما متناهي وجوده في الآخر المتقاربين
 السعة كوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان لتقابل الصفات كالا وجود
 والبنوة معا متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج واما في زمان واحد من جهة
 واحدة على نهج من قال بوجوده متقابلان في الخارج واما في نهج من قال بعدمه مطلقا

فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والتقابلان يقابلان العدم والمكانة يكون احدهما
اعني المكانة كالعدم موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في محل يقابل المحل بحسب اتصاف المحل به واما
الايجاب فليس له وجودا اطلاقا بل هو عيني في العقلية الغير فاعلا وجودا لتقابلين ههنا في
الخارج لان وجوده انبجته استنادا الياس من الموجودات الخارجية بل من الامور الذاتية فاذ حصل في
العقل كان كلاهما عقدا واذي اعتكادوا لتقابلين ههنا وجودان الذين وهو وجود حقيقي او في القول اذا
عبر عنها بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى يقبل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القولان التقدر
الواقع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبره صدقة على شيء فيكون الافرس سلبا لذلك الصدق مع اما ان
يكون النسبة بالصدق خبرية فاما في المعنى قضيتان بالعقل او قضيتان في العقل فالتقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك
النسبة ايجابا او لا واما سلبا فيحان بالقوة الى قضيتين ههنا اعتبر مفهوم الفرس ونظم بلا حظ مع نسبة
بالصدق على شيء يكون مفهوم الافرس او مفهوم كلية لا مقيدة بمفهوم الفرس ولا سلبا في الحقيقة ههنا
او لا فيصير دور سلبا ويجابا على النسبة لانك اذا اعتبر مفهوم واحد ولم تغيره نسبة الى مفهوم آخر
ولا نسبة معهم آخر اليه يمكن لك ادراك وقوعه او لا وقوعه متعلق بذلك المفهوم الواحد كالشهادة بالبداهة
مفهوم الفرس والافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد وتساوفا في الحقيقة
على ذات واحدة فالتقابلان بهذا الاعتبار كان قلقت قد مر ان العتري في المتقابلين هو المحل او الموضوع
وليس المفهوم الفرس والافرس حلول في محل فالتقابل بينهما قلقت تنقل الكلام الى مفهومى البهيا من
والا يياض الماخوذون على الوجه الاخر فينبغي ان تقابل خارج عن الاقسام الاربع كما اشارنا اليه فمن زعم ان
بين الفرس والافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سى الايقن في ذلك على التنبه الى الخطا في الكلام

حاشية

للتفحص الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو
بالفطر الى ذاتيهما وبغيرهما من الاقسام انما ثبتت فيما التقابل لان كل واحد منهما يستلزم سلب الاخر
ولو لا ادى لولا استلزام كل منهما سلب الاخر لم يتقابلان فان معنى التقابل ذلك اى استلزام كل منهما
سلب الاخر لا لكل واحد من السلب والابياض يستلزم عدم الاخر لم يتقابلان اصطلاحا فالتباين بين
السلب والايجاب بالذات وبقى سائر الاقسام متوسطا ولا شك ان التباين في الذاتى اقوى واليه فالتباين
فيه انه ليس بشيء هو اى نفس الشئ من غير ما مضى له خاص من ماهية الغيرية وفيه انه جسد وهو ذو
الغير ليس بخارج من ماهية وكونه غير شئى عنه فاعضاله وهو نفس الشئى وكونه ليس غير شئى عنه لذاتى الذى
هو الغيرية والثاني للذاتى اقوى في التقابل واستلزام الاجتماع من الذاتى للعرضى فهو اكس تقابل
السلب والايجاب اقوى من التقابلان وتبين بل اقوى هو انضمامها في الاتصافين

الموجب الذي صدر عنه بسيط إذا لم يكن هناك شرط ليعتبر وجوده أو إمكانه الصادر فهو مبني
 في جانب المعلوم ومن ثمته فالأدوية لنا علينا على أوسع النائية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد
 يكون محتملة من الأمور الأربعة المذكورة كما في المركب الصادر من المختار وقد يكون محتملة من ثلث منها كما في
 المركب الصادر من الموجب والعلية الناقصة متقدمة على المعلوم بقدر ذاتياتها سواء كانت داخلية أو
 خارجية عنه وأما التقدم الزماني فيجوز إلا في العلة الضرورية فاما في المعلوم بالزمان وأما العلة الناقصة على
 تقدير كونها مركبة من أربع أو ثلث مجموع أمور كلها أحدها متقدم فمما على المعلوم بمعنى تقدم كل واحد
 من أجزاءها عليه مالا يشك فيه ولما تقدم الكل من حيث هو كل فمما على مجموع الأجزاء المادية والصورية
 هو المادية بعينها من حيث القات ولا يتصور تقدمها أي تقدم المادية على نفسها فضلا عما أسس عن
 التقدم على نفسنا مع الفهم من آخرين بما القائل والنائية إليها وانما حصل أن جميع المادية والصورية
 هي عين المادية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على المادية فتدبر إذا استبان أن العلة لا اعتبارا
 بالاجل ولا بتفصيل الإيجدي بها فلما تجل في باب التعريفات فإذ انضم إلى ذلك المجموع أمر واحد
 فكيف يتصور تقدمه على المادية وإذا كانت العلة الناقصة هي القائل ومعه أوسع النائية كانت متقدمة
 على المعلوم بلا اشكال فان قيل قد ترك تركيب قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج
 إليه لشيء في وجوده وجزءه ليس من العلة الناقصة فليس العلة الخارجية منحصرة في القائل والنائية فلماذا
 جزم القائلية بالحقبة لان المراد بالقائل هو المستقل بالقائية والتأثير ولا يكون كذلك إلا باعتبار
 الشرط والقدرة والقائل هو الذي وجوده والشرط وعدمه المانع من تمتد القائل فلا حاجة إلى ملا فإذ لا ذكر قد يمتد
 معنى نتيجة المادية لان المقابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرط وارتفاع الموانع ومنهم من
 جعل الاوقات من تمتد القائل ومعه المانع من تمتد المادية فالتأثير لا يحصل ارتفاع الموانع غير القائل
 أو القائل بل إذا حصل ما يحتاج إليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزو من علته الوجودية خلافا لغير
 القائية بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا يمكن له في نفس الامر ولا في غيره ولا يشترط كيف يكون
 سببه الوجود الغير لغيره أي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه
 أي عدم الباب كاشف عن وجود قهقار له فوام يمكن التفوق فيه وكعدم العدم المانع لحدوثه المستف فانه
 كاشف عن وجوده سواء كان الحركة المستف في أي في الامر المست الذي هو الساتر المستف فانه
 لا يعلم بالشرط الوجودي المتعدي في علته الوجودية الا بالنام عندي فيعتبر منه ذلك الا نواع العدم كما سطره المثاليين
 المذكورين فيسبق الساتر الا واما أي ذلك العدم فيكون في الوجود ومعتب في عدمه وليس كذلك فظهر ان الامر
 لا يلزم خلا في العلة الناقصة وقد ثبت فيكون أي الية موجودة بوجودها بما سطره في التتميم ان بيته متصل
 بالموجود كون العدم في الوجود متصلا ولكن يجوز ان توقف التأخير في الوجود على امر عدي للموجود وقوله

محلی اور وجود محلی ہر اجناسان کیوں درختیہ اللہ فی وجود آخر میں حیث وجود قطع کا لفظ والی الشرطہ المانع
 و البصيرة وان کیوں من حیث مدر لفظ کا لفظ وان کیوں من حیث وجود و عدمہ معاً کا لفظ لایا
 من عدمہ المطاری علی وجودہ فاقبل من ان العلمیۃ التامۃ للوجود لا بد ان کیوں موجودہ اریہ ان
 مانہ در لفظ وجود لا بد ان کیوں موجودہ او کہ در لفظ عدمہ لا بد ان کیوں معد و ما لک در لفظ وجود و عدمہ لا بد
 ان یوجد لم یعدم ہذا من وجود العلمیۃ التامۃ و نفسہا المتکفی بوجود العلول و اما نہ یجب ان کیوں کلوا احد
 من اجزائہا موجودہ کہ ملائکہ بہ ضرورتہ اشمل و اما قائم علیہ بر مان الیض فان قلت لما جعل لفظ
 المانع جزءاً للفاعل کان الموضوع الوجود معد و ما قد اعترف بانہ بدیۃ قلت لیس سے کوئی
 جزء اجزائہ حقیقی علی مصادفہ من تمد و داخل نے مدادہ و ہذا المقدار کاف فی الاعتناء من ترک
 افلادہ بالذکر و یتم من ہذا ان قولہ یجب علی الاولیاء و اما نہ موثر ان ارادہ سبق التأثير نتیجۃ فیصل
 و ان ارادہ سبق التأثير نتیجۃ فیصل الوجود فموتق و لا محذور فیہ لایۃ الجحش و الفصل من اصل
 الداخل و یس شے منہا مادیۃ و صورتہ و الیض ان الموضوع فی الاعتراض من العلل الخارجیہ و لم ینکر
 فیہما لاقول الجحش اذا لم یس حیث اجزاء معنی بشرط الاشی لیس مادیۃ و مفصل انما اخذ کذا لیسی صورتہ
 و یفعل الکلام فیما یترتف علیہ الوجود الخارجی فلا یندرج فیہ اجزائہ الخلیۃ و اما الموضوع فہو منہا مفصل
 لیسبہ المادیۃ مشابہتہ فی کونہا معلقاً بالفصل من اعداد و لم یعد قسار سے کہ ان نقول فی تفصیل
 اقسام العلمیۃ التامۃ مادیۃ قف علیہ الشی فی وجودہ اجزائہ او خارج عنہ و ان فی الماعل العلول فہو الموضوع
 بالقیاس سے المرض و الماعل التام بالقیاس سے الصورة البکمریۃ و صفا و ما غیر عمل لہ طلب الوجود و اما
 لاجل الوجود و اما بلو لا یحیی ما ان کیوں وجودیہ او الشرطہ و مادیۃ و عدم المانع و الاول اعنی یا کیوں جزاء
 اما ان کیوں جزاء قطیۃ او الجحش و الفصل و جزاء خارجیانہ و المادیۃ و صورتہ

المقصد الثانی

الوجہ الخامس فی تعلیل بعلتین مستقلین بوجہتین

الوجہ الاول

اول علل اوجہ بعلتین بعلتین ای اوجہ علیہ ملتان مستقلتان لکان محتاجاً الیہما ای اے کلوا احد
 شہا علیہا سے کوئی کن و احد علیہ فان العلول محتاج اے علتہ الایۃ مستغنیاً عنہا سے عن
 کلوا احد شہا انظر الی کلوا احد سنائی کلوا احد من اللہین المستقلین بالعلیۃ و جہد لک العلول شخصی و لم یوجد
 اللہ لا فرق فی الخوض لکلوا احد متقل و ہوا سے جہد وجود کل سنہا و ان لم یوجد الاخر سے الاستغناء
 استغناء ذلک العلول عن الآخر فلیوم ان کیوں فی زبان و احد محتاج الی کلوا احد من البعلتین و غیر محتاج
 الیہما الایۃ مثلاً و الخلیج الی کلوا احد بعلیۃ لہ و منشاء عدم الاحتیاج الیہما علتہ الاخری لہ ظاہراً و خلیج فی

اجتماعها لا نقول احتياجا الى الشيء الى آخره وعدم احتياجه اليه في متناقضان فلا يجتمعان
 سواء كانا مستقيمين الى سبب واحد الى سببين فاجتماع عليتين مستقيمتين على سبيل واحد شخص مستلزم
 بوقوع الخ فيكون اجتماعهما مستلزما لا مصادرا وهو بالضرورة وبما لا ريب في سبيل المبدأين قطع
 الاجتماع اذ لم يكن قاطبا فلا استحالة في بران يكون كل واحد منهما بحيث لا يوجد معهما اجتماعهما فلا يخلو
 الشخص فاذا وجدت احدهما وجد المخلول واستخرج وجود الآخر كقولنا يمكن ان يوجد المخلول
 ويوجد الاخرى فبان عدم المخلول لعدم الاولى ووجد بها وجود الثانية لزم حدوث المعلوم وان لم يعدم
 وجب ان يكون الثانية منفردة بالمخلول اصل وجودها حاصل لا بايجاد الاول فيلزم تحصيل المحاصل
 ولا يمكن ان يقع ان الثانية يفيد وجودها وجودها بالاولى لا بالاولى من ان لا يكون على مقتضى
 قائلنا ان على سبيل البطل جائزا ان كانت السلطان بحيث اذا وجدت احدهما انحلت وجود الاخرى
 بعد ما وان يمكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا يلزم التمام على سبيل البطل مع طاعة ان كانت احدهما
 موجودة والاخرى معدومة لزم وجود الاولى وجود المخلول ومن عدم الثانية معدوم ان عدم العللة
 المستقلة يوجب عدم المخلول وان ينظر من ان اصل الخارج والتدوير يحول في الزمان على حركة الخشخاش
 ان المخلول هنا معنى حركة الخشخاش واحد بالذات لا بالشيء ضرورة ان الحركة الواحدة بعد بين الاصلين
 متساوية لثابتة باصل الاخر فخصالا لا نقول استلزام عدم العللة لعدم المخلول بل يتوقف على انه لا يجوز
 ان يكون لواحد شخصه متان مستقلتان على سبيل البطل فكل واحدة بعدا

الوجه الثاني

ان يكون لكل واحد منها اثر في تأخير كل احدى الواحدة منها جزاء العللة ان المستقل بالتأثير هو
 المجموع فوالعللة الثانية وكذا الواحدة منها جزاء وفعلات المفروض اولا بعدا فقط اثر في العللة الاولى والاخرى
 اولا اثر في نفسها فاشيئ منها بطلت وكلاهما فعلات المقصور فلا تقسم كل واحد على نفسه بل ما نزل ان يكون لكل
 منها تأثيرا تاما كما هو متعارف فيه وليس يلزم من كون كل منها جزاء العللة ان كانت ليست في تأخير الواحدة
 عن تأثير الاخرى فقلت هذا يرجع الى الوجه الاول قال وجزء ابي الفيل الواحد اشبه بعلتين مستقيمتين بعض
 الحركة كوجوده فلو تحقق بعد اثنين بافتراده احد حال لا يجزى الاخرى على السوية في القرية والشرقة مع لا يجوز
 ان يقوم بذلك الحواشي الذي لا يجوز لحركتان لاقتناع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز ان يكونا
 اثنى واحد منها فقط لعدم الاولية بل اثنى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل في تحصيل
 تلك الحركة فذا جئت على واحد بالشيء متان مستقلتان ووجه الاشارة بان حركة ذلك المجموع
 مستقلة الى ما قبلنا في ابتداء كسائر الحوادث ويفهم عن كيفية اثنى بان هذه الحركة مستقلة الى مجموعها فكل واحد
 جزاء العللة لا مصادرا فبان استقلال كل منهما كان مشغولا بالافقود من الاخر ولا يخلو من ذلك

والمتعلقان دہا واحد بالوزع فجزئی لتقلیلہ سے تعلیل الواحد بالوزع مستغنی عن علی سنی ان فسدوا منه
 کیون معلل بعلیہ مستقلہ وفرد آخر منسح کو نہ مائل الاول کیون معلل بعلیہ آخری مستقلہ البیہ لعلی سنی
 ان الطبیعیۃ النزعیۃ وجودہ فی نفس الافراد عن علل متعدده اذ یس فی الاعیان الا الاستغناء عن کمالات البیہ
 الاثر وہا کا علی الخافۃ فان علی الخافۃ السواد والحادۃ علی الخافۃ الحادۃ ولسوا وکان ہذین المعروضین واما کا علی الخافۃ
 فی الماہیۃ الا ان عارضہا متماثلان فیہا ثم انہ یطیل کل من الخافۃ فین المذکورین بحملہ اما وصدہ او
 منفا اسے غیرہ علیہ تقدیرین کیون لکوا واحد من الخافۃ فین علیہ مستقلہ لکن ہذا المثال انما یصح
 عند من یقول بان الخافۃ الیہ ہے من الاضافات امر یجوز فی وجودہ فی الخارج وکذا الحال فی التمثیل
 بالمضادہ بین السواد والبیاض فاما التمثیل بان طبیعیۃ کجس مسئلہ بفصول مختلفہ فانما یصح علی تقدیر
 تمایز الجبس والفصل فی الوجود الخارجی وقد عرفت بطلانہ وایضہ فالحسبۃ نوع واحد ثم یطیل فردہا
 بالناظر فومنا بالمرکب فقد طلست المتماثلات بطلت مختلفہ مستقلہ ہی ہذا الامور صدہ او اخذت حسیبہا
 لکن ہذا المثال انما یصح اذا کان فی افراد الحارۃ متماثلہ متفقہ سے تمام الماہیۃ وسببہ علی قدم
 حاصل افراد انما یجدوا انما یطیلوا بافراد الحارۃ الناریۃ المستندہ اے افراد النار لہم قدم بعدو لعلل
 ہستاقان علیہ طبیعیۃ النار لکما ان المعلوم طبیعیۃ الحارۃ وان اعتبر افرادہا کان کل من العلۃ والعلل
 متعددہ اقال فی المنص السلول الواحد بالوزع بجزا ستادہ اے علل مختلفہ بالوزع فالتعلیل لالہیۃ
 النزعیۃ ان انقضت لہذا تاو لوازمہا حاجۃ اسے احدہا علی الامران ای الفردان المتماثلان منہا
 بما ہی شکک الاحدی یعنیہا لان مقتضی ذات الشیء او لوازمہ یجیل الفکار منہ والاسے وان لم یقتض
 الحاجۃ اے احدہا استغنی عنہا ای عن کوا احد من العلین المستغنیین فلا یطیل تلک الماہیۃ النزعیۃ
 بشیئ نہما لاقتل علیہا لیشیء باہو یستغنی عنہ طایفی ہی تلک الماہیۃ یعنیہا لاقتل الی عللہ او لیسین من جابنا عللہ
 ای شکار من الماہیۃ لا یحتاج اے بشیئ بمعینہ من العلین المعروضین بل ہی محتاجۃ الی عللہ الالہیۃ والایضہ
 من ذلک ان لا یكون الماہیۃ مسئلہ بالعلین المعینین بل ان یكون تعلیلہا بالعلیۃ تاشیاء جابنا عللہ
 بان یكون ہذا العلیۃ یقتضی ان یكون علیہ تلک الماہیۃ ذلک العلیۃ ایضہ یقتضی ان یكون علیہا
 فی سح استغناء تام عن خصوصیۃ کل منہا کیون مسئلہ ہما کذا ذکرہ الامام الرازی قال المقصود اعلم
 ان ہذا الجواب فیہ التزام بعدم احتیاج السلول الی عللہ بمعینہا سح کو نہ محتاجۃ اے عللہ الالہیۃ
 فان الماہیۃ لہذا کانت معللہ بعللہ بمعینہ لا احتیاجا الیہا بل لماقتضی ذلک العلیۃ ان یكون علیہ لالہیۃ
 فقد جاز عدم احتیاج السلول الیہا ہو عللہ حقیقۃ فلا یزیم احتیاج الشخص للسلول للعلین بہ تعلیق
 الی کل منہا ای ہاے فی منہا بمعینہ بل احتیاجہ الی مفہوم احدہا ای الی عللہ الذی لا یزانی الا جماع
 او فی نظرہ لما جاز ان یكون الاستناد الی عللہ بمعینہ تاشیاء من مقتضی العللہ بمعینہ دون تعلیل السلول الی کل عللہ بمعینہ

الاعراض هو الجسم باعتبار صورته واداته ولا وجوده عند مجزئته الفردية بيان كون الامر من اسس القابلتين
اللتين هما الاثران ووجوديتين بل يمكن اخذ الوجود الانساني النسب والامنايات التي لا وجود لها عند
الممكنين بخلاف الحكماء وبيان استبعاد تعدد الآلة والشروط في صدور القابلتين عن المجزئية وهو
مشكل اجمع الحكماء على عدم الجواز بل لا يشك في

الوجه الاول

لو كان الواحد الحقيقي مصدر الاول متساو كان مصدريه غير حصرية بامكان قس كل منهما دون
الاخرى فان عمل في اي في الواحد الحقيقي بهما في هذا المعنى ان ادخل فيه احد بالزم التركيب في اوجه
الحقيقة هت والا اي وان لم يدخل فيه هذا المعنى وان لا احد بها كان ذلك الواحد الحقيقي مصدر المصدريتين
اي المصدر في آدب كما كان مصدرهما لا يجوز ان المصدريتين مستندتين في في واداهما لم يكن هو
وحده مصدر الاول لمب والمقدر خلافه في علو الكلام فيهما اي في المصدريتين فتقول كونه مصدر الاحدى
المصدريتين غير كونه مصدر الاخرى فذان المعنى ان ادخل في واحد بالزم التركيب والامكان مصدر
لما يلزم لزوم تسلسل المصدريات وقد تقررت الوجه بطريق البسيطة في ان كان كل من مفهومي مصدريه
هو مصدريه ب نفس الواحد الحقيقي كان الامر بسيطاً مستاناً تخلفان وان خلافه ما ادخل احد بها
وكان الاخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا ما اخرج احد بها وكان الاخر عينا لزم التعلق دون
دخول احد بهما خرج الاخر من التركيب عا لهما فانه تمام مسته والكل رخ

الوجه الثاني

اما لما نينا انما اى يوجب البرهوه والنار يوجب الحزمه قطعاً بان طبيعة النار غير طبيعية الماء ضرورة
اي قطعاً فينا لا شبهة فيه فقد استدلنا باختلاف الاثر وتعدد على اختلاف المؤثر وتعدد لعلنا انه مركول
في القول ان اختلاف الاثر وتعدد لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدد لما كان الامر كذلك فظهر انه
لا تعدد العلول وقد والعلية ونكس لنكس انقيض الى قولنا كلما تحددت العلوة اتحد العلول وبمطلوب

الوجه الثالث

انه لو كان الواحد الحقيقي مصدر الاخرين كما وب متساو كان مصدر الاول ليس بالان ب ليس
او كان الاعم مصدر الارب والاربين ب وانه تناقض وان جواب عن الاول ان المصدريه امر اعتباري
اي تخالفان المصدريتين خارجان عن الواحد الحقيقي لان المصدريه لكونها من الامور الامناية التي
لا وجود لها في الخارج غير محتاج الى علوة لوجوده فلا يكون الذات مصدرها لان المحتاج الى
الوجود ماله وجوده فلا يكون هناك مصدريه اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان سلمنا
تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممكن فالتسلسل لا شك ان العلوة الوجهة يجب ان يكون

موجودة قبل الحلول قبلية بالذات وانما يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك الحلول ليست لها
 تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لم يكن اقتضاء الحلول معين او لم يكن اقتضاءها لعدد او فلا يتصور مع
 مصدره عنها فكل مصدر لابد ان يكون له مصدر قبل ذلك المصدر وخصوصية مع المصدر وليست له
 مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامراض في الذم فيفعل بين المصدر ومصدره
 لا يتأخر منها فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقته مصدر عندنا اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب
 ذات الفاعل فاذا فرض مصدر واثر آخر كانت الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى
 فلا يكون له شيء من العلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون عليه شيء منها فاذا تعدد الحلول
 فلا بد من تباين في ذات الفاعل ولو باعتبار تصور هناك خصوصية تيرتب بتعريف عليها اقلية
 اي ليس علان وهي لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم قريب من الموضوع
 وانما كثر مدافعة الناس اياه لانها تمعني الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لهايات واحدا خصوصية
 مع امور متحدة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
 فيصدر منها تلك الامور اسرها بعضها دون بعض ولكن سلم ان لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه ذلك
 لا يعجز بالان المبدأ الحقيقية تصف في نفس الامر بسلوب كثير قبل له اياه تبعه وتعلقا تاثيرا ان مصدر
 عن من هذه الحيات امر كثيرة ولا يتصدق ذلك في كونه واحد حقيقيا بحسب واحد او اجواب عن الثاني
 ان الاستدلال على تعاقب طبيعة النار والما واما ما هو بالتحقق بالاشكوك والتعدد لما لا ما رايت انما
 ولا بد من ما كان مع الما او رايت انما ولا غيرهما كما كان مع النار على تلك الحيات اشكل منها عن الآخر انما
 فمتعاقب اذ لو لم يتايدوا بالاشكوك فمتعاقب الاثر فلو رايت انما فمتعاقب متعاقب فمتعاقب لم يكن انما متعاقب
 بما على اشكوك المتعاقبات وتعد ما بل هذا هو التسامح فيه واجواب عن الثالث انما لا تسلم ان مصدر
 او مصدر لا استقامت فنان فان فقيض مصدر واحد او مصدر واحد او مصدر واحد او مصدر واحد او مصدر واحد
 فان قيل المتعاقبات فنان لان جهة التي هي مصدر الكائنات مصدر الفاعل ان جهة جهة ليست مصدر الكائنات
 والموجبة المصدر لا يسلم لها انما تتصدق ان جهة جهة مصدره ولا غير مصدره انما متعاقبات قلنا انما متعاقبات
 ان لو كان الزمان فيها متعاقبا هو كذا انما مجموعهم يزعمون قلنا انما جهة جهة مصدره انما الكائنات موجبة محصل
 لكن قلنا انما جهة جهة ليست موجبة مصدره من جهة جهة محصله اي فقيض تلك الموجبة لمحصل بل
 هي اي موجبة محصله المحول لكن تنقل المحول محصل ثم قلنا انما جهة جهة محصله من جهة جهة محصله من جهة جهة
 قلنا انما جهة جهة ليست موجبة متعاقبات الكائنات في شرح الشخص او مصدره الباء الذي هو خارج من تلك جهة
 صدق ان لم تعدد جهة من تلك الجهة فيصدق مع انه مصدره او لم يصدق مع اس جهة واحدة ذات خاص فلا وجه
 ان ليس له ايضا لا يطلب من الباء ان على جهة الطلب ثم قلنا الكائنات في جهة الطلب لا تعدد من الباء مصدره

انه لم يصدر عنه كل الا انه صرح ان صدر عنه ليس ما وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه او من قولنا لم يصدر عنه
فلا تناقضان وان قيدت احد ما بالعدم كما ثبت في قولنا قال الامام الرازي في الباطن المشرك
والعجب من منعه عوفي في تليق الامور من التلطف وتلخيصها ثم اذ جاء اسم هذا المطلب لا شئ من
عن استمالا حتى قد في فله منكم في العبيان

المقصد الرابع

قال الحكماء البسيط المتيقن الذي لا يقدر فيه اصلا كالوجوب تعالى لا يكون قابلا لادعاء ان لا يكون مصدر
الاشارة بالارسل من جهة واحدة فلا لا شاع وجب وهو الى ان صدر تعالى صفات حقيقة زائدة على ذاته
بشي صادرة عنه فانه لا يوالا اي وان لم يكن كذلك بل كان قابلا لادعاء انه مصدر للقبول والفضل
سواء صدر عن الواجب حقيقة اثر او قد ثبت في تلك الباطن قلنا وقد عرفت ان المجرور ان المتبول والفضل
بمضي التأثير والتاثير ليس من الموجودات الخارجية والمفعول في الفعل الالف المفعول بالوجوب ووجه
التقابل الالف المفعول بالامكان فلا يجتمعان واغترض على هذا بان التقابل اذا اخذ منه لا يجب مفعول
المقبول كما ان التقابل اذا اخذ منه لا يجب مفعول الفعل واذا اخذنا جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول
والمفعول وجب وجودهما معا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون
في بعض الصور مستقلا وجب المفعول ولا يتصور ذلك في التقابل اذ لا بد من الفاعل فالفضل وحده موجب
في الجملة والمقبول وحده ليس بوجوب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وتناقص
من تلك الجهة والوجوب ان لا يتحقق ان يكون الشيء البسيط بالقياس الى شئ آخر شيئا من تلك الجهة
والامكان من جهة غير مختلفة يجب ان لا يتحقق من جهة ولا يجب النسبة لشيء من جهة اخرى ووجه
الوجوب بان كلاهما في ان البسيط لا يكون قابلا لادعاء من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الوجه متعدد
وسنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان النسبة التقابل الى المقبول بالامكان العام هو الثاني في الوجوب بل كما
لا بالامكان الخاص الذي ينافيه وادور عليه انه اي انتساب التقابل الى المقبول بالامكان العام يقتضي ان الامكان
الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود الفاعل وعدم الدليل مع انقول النسبة لفاعل
تعيين ان يكون الوجوب ونسبة التقابل لا تعيين ان يكون كذلك او قول لبيان اخرى نسبة الفاعل لا يمكن
الامكان الخاص ونسبة التقابل تحتمل فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص وغير محتملة لالان
ليوالا الى الجواب الاول حقيقة جاز ان يكون ههناك شيئا من جهة واحدة بالوجوب على التبيين غير معتلة
للامكان الخاص والاخرى محتملة لئلا يكون الجواب الثاني نفوا

المقصد الخامس

قال الحكماء القوة كجارية اي الحادثة في الجسم لا يفيد اثره في مقدار المدة اي لا يقوى ان يعقل في زمان

غير متناه سواه كان الغرض الصادق عننا واحدا مستمدا ولا في الشدة اى لا يقوى ان يفعل حركته لو كان
 حركته آخر اسرع منها ولا في الصعود اى لا يقوى على فعل عدوه غير متناه سواه كان زلته متناهيا وغير متناه واما
 الحركه الاتحادي القوي بحسب آياتنا في هذه الامور الثلاثة لان التناهي والاتحادي بمعنى عدم الملاصق من الاعراض المذمومة
 والادوية الكمية فلا وصف القوي بالاتحادي نظر الى آياتنا فلا بد ان يعتد بالاعتدال وذلك هو الاتحادي بحسب
 الصفة وانما زنا مناج انما ان يعتد بالاتحادي الزمان في الزيادة والكثرة وهو لا تباي بحسب المدة وانما ان يعتد
 بالاتحادي في النقصان والقلته بسبب قبوله لانفسه التي لا تقف عند حد فهو لا تباي القوي بحسب الشدة
 ثم ان الاتحادي في الشدة ظاهره ان لا يكون القوي اذا اختلفت في الشدة كرات تقطع سها معهما سافرة
 واحدة محدودة في الزمان فحاشا فلا شك ان التي زنا ما تمل في ما خدوة من التي زنا ما لا يكون غير متناهية
 في الشدة وحب ان يقع الحركه الصادقة عنها في زمان ما دون وقت في زمان وكل زمان قابل للتقسيم فالحركة
 بالوقت في نصف ذلك الزمان مع اتجاها المسا فيكون سرع فمصدرا اخذوا قومي فلا يكون مصدره الاول غير متناه
 في الشدة والمقدرة فلا يكون وقوع الحركة في زمان بل في آن مع لان كل حركة انما هي على مسافة شتى تقسم
 بانقسامها فيكون مقدرا اعني الزمان اليفتقسا عليهم واعترض عليه بان الزمان قطع تلك المسافة في نصف
 ذلك الزمان مع نفس الامر ومكان فرض قطعا لا يجدى نقابا بجزءه ان يكون المفروض محال متلوا مع
 اخذوا اما الاتحادي في المدة او في الصفة فقد جزمه المتكلمون لان غير اهل الحجة وهذا بل ان الزمان ان كان هذا
 هو لا يتصور ذلك الابدوام الابدان وتوبا يكون تلك القوي موكوفة في الابدان تاثيرا غير متناه زنا با عدوا
 ومنه حكمه ما قالوا لا يتشبه الاتحادي القوي بالحسية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والعسرة واجزا عليه
 اى على استقامه الاتحادي وامتداده فيها بان قوة النصف اى نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل
 في ذلك التحريك او انما قلنا ان نسبة من قوتي النصف والكل بالنصفية للشاوي الجسم الصغير الذي نصف
 الجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اى في قبول الحركة لا اى لان ذلك القبول الجسمية الشدة زنا با عدوا
 اى تفاوت الصغير والكبير في القوة فانا اى القوة تقسم انقسام الحمل فاعلم ان اعني الجسمين الصغير والكبير
 المتساويين في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهة املا والفاصلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين
 متساويان بحسب تفاوت الحمل ولما كان تفاوت الحملين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا
 فيكون التفاوت بين اثريهما ايعم ذلك اذ التفاوت في الاثريين ههنا الا باعتبار تفاوت التوزيع بان
 قوة النصف اى ضعف الجسم في قبول التحريك العسري لضعف قوة النصف في ذلك القبول وانما كانت
 نسبة القوتين بالنصف للشاوي بين الضعيف والضعف في الفاعل زنا بان نفرض قاسما واحدا كثرتهما
 بقوة واحدة والتفاوت في الفاعل اذ السادق للحركة العسرة في الضعيف اعني القوة الطبيعية العالقة عن
 قبول الحركة العسرة اكثر من العالقة في الضعيف بحسب زيادة الضعيف على النصف فالتفاوت في الحركة

بجواب

القسمية من جهة المائل اصلها من جهة القابل في قبال القادرات كبقية المعلق وكلية فاما كان نسبة
 المساوي الى المعادى بالانصاف كان نسبة القبول الى القبول بالانصاف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالانصاف
 يعني اذا تقربا ثمان المقدستان الاولى في الحركة الطبيعية والثاني في الحركة القسرية فاذا فرضنا بها اربعة
 الحركات الطبيعية والقسرية من مبادر واحدا في القول لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسم الى غير النهاية
 والانصاف ذلك الجسم له قوة طبيعية التي هي لكل ففرض ان اثنين القومين حركتا جسيما من مبادر
 واحد في المبادر وان كانا لا يشركان حركة نصف نصف حركة اثنان في المقدمة الاولى وكذلك
 نقول لا يجوز ان يكون قوة جسيمة تحرك جسيما آخر بالقسرية في النهاية ولا لذلك القاسر ان يحرك نصف ذلك
 الجسم الاثر ففرض انهما حركتا من مبادر واحد فلا شك ان حركة نصف نصف حركة في المقدمة الثانية فاذا
 فرضنا اذكرينا في الطبيعية والقسرية كالقول وهو حركة نصف في الطبيعية وحركة نصف في القسرية اما
 امتثاله والاكثر الذي فرضناه غير امتثاله ماعرفت وضعت المتساوي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناه
 وهو خلاف المفروض واما في امتثاله وقد فرضنا مبادر الاصل والاكثر واحد فيقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر
 على الاقل في الجهة التي هو غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان يتقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها واذا هي
 كن الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه بالضرورة وهذا الدليل ينطبق على عدة امور كلما ممنوعة

الاول

ان القوة الجسيمة مؤثرة في الجسيم هو علمنا او سرنا في جسيم آخر ذلك غير مسلم عن بابل الحوادث
 كلما استنتج الى السرنا في اجسادنا فكلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم يصح بالاستثنا اي في التاثير
 وهو المطلوب كانت سنة كلامنا انما مؤثرة باثير استجابا لا غير متناه ولا يثبت لهذا المطلوب الذي دليله ان
 كقولنا على ان لها اثيرا طبيعيا او قسريا

المشاكل

ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم بحذر ان يكون الجسم قوة مؤثرة ما لقيه فاذا قسم ذلك الجسم
 انقسمت تلك القوة بالكلية كما تقدم وحدة ذلك الجسم بالقسمة فلا يكون النصف الجسم قوة اصلا ان فرض
 ان له قوة هي جزء القوة اكل ليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة اذ اكلوا اجزاء
 مساوية لواء منهم اذ تقدر بالايقوى على اكله في عشرة تلك السائل القوى اي لا يقوى على التحريك مالا

المشاكل

انما هي قوة النصف نصف قوة الكل وهو انهم غير مسلم بحذر ان القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انفسا مسا
 على نسبة انقسام الجسم فان الاسرار مستقر في بطلان تناسل القوة الطبيعية ولما قيل ان في العلم ان
 لا يجرى في قوة حال في جسم لا ساو قوة فيه متقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالتساوي في الانقسام متصية

كالنقوش المنطبعة في الاجرام العظمية لكن التحريك على الطبيعة المتقابل للتحريك القسري فتناول الفيزياء
التحريك الصادر من النفوس النباتية واكتفى بان يبين ان الاشكال النفوس لا يتغير انقسامها بالاعراض اجسام
النباتات والحيوانات مركبة من اجزاء لا تتغير من مساواتها الحاصلة في المتقابل عليها لها تساقط الغلوت في التحريك
الطبيعي الصادر من تلك النفوس بسبب تلك المساوات الحاصلة في المتقابل ان كركب تلك النفوس ان كركب تلك النفوس

الراج

سكان فخرنا اى فرض المحركين من سبب اسوا واحد عدوى اوزيانى وهو مضمونة فيما اذا كانت القوة غير

متناهيته وقد يعيد باليمن سكاره

الحرك

وجود المحركين الطبيعيين او القسريين لتقبل الزيادة والنقصان فيصيح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة
النصف ولا يركب عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل ويزاد عليها في الحركة القسرية
لكن ليس للحركات التي يتحرك عليها تلك النفوس مجموع موجود في وقت قابل لى كالاعداد التي لم توجد
فانما لم يستدلوا على وجوب تناسبها بالزيادة كل يوم جابوا عنه بان ليس للمجموع مجموع موجود في وقت
الادوات فلا يصح الحكم عليها بالزيادة ونقصان اقتضائه تناسبها بالادوات اعتد زعم بان الحكم عليها بها كون القوة
بجسائمه قوية على تلك الاضال وهذا المنة حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على
تحريك الكل بازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء بازيد
من كونها قوية على تحريك الكل فوق التفاوت في حال موجوده للقوة بطول الحوادث او ليس بموجودها وجود في
وقت فانتج الحكم عليها بالزيادة وهذا لا يعتد بان ذلك الا انهم من تفاوت الحركات تناهى ما فرض غير متناه
وليس يلزم هذا من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالة من دليل اخر فم قد يوجد ان اى لا يتم
ان المحركين لتقبل الزيادة والنقصان لما عود بعد تسليم ذلك فاعلم انما لتقبلها على الوجه الذي يتبع ليس
الزيادة والنقصان في القوة المتقابل للزيادة والنقصان حتى يلزم ان لم لا يجوز ان يتبع الزيادة والنقصان
في الخلل بان وجوده كمتان غير متناهيين مع اختلاف في السرعة والبطء فلكل القوة ذلك السرعة والبطء فان
القوة التي تحرك تلك القوة على دورات اكثر مما يقوى عليها القوة لمحركه فلكل ذلك مع ان حركات تلك الحركتين
يوجدان عند غير متناهيين يكون لهما وتلقى الزيادة والنقصان وانها في الخلل ان سبب الاختلاف في
السرعة والبطء هما اى فاعلم ان بعد توجه المنع المذكورة عليه نفوس بالافلاك فان الحركات الجبرية الصادرة
عنها لا تستند الى النفس الكلى من جوهر مغاير حتى يكون حركتها غير قوى الجسائية وذلك لان نسبة نفس الكلى
الى جميع جزئيات الحركة على سوادها لا يوجب ارادة وجود بعضها على بعض بل لا يملك الحركات الجبرية من

عن
لغة
الحركات

والا حركات جزئية تترتب عليها احوال جزئية فكل حركات مستندة الى قوى جزئية جسمية لها احوال حركية
عند تمامها بها عند تمام فان الحركات الجزئية العقلية لا بد ان لها اولاً وانها على رايهم قد جالوا من انقضاء
سائر الحركات العقلية هي الجواهر مجردة المسارية بواسطة نفوسها الجزئية بحسب انية المنطقية في اجرامها
والبرهان هنا قد علم على ان القوة الجسمية بحسب انية لا يكون مؤثرة ذاتية غير متناهية لا على انما لا يكون واسطة
في صدور تلك الاثار وورد بانها لا يجوز ان القوة الجسمانية مؤثرة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثار
لا يتناهى في جازا اياهم كونها مباوئ تلك الاثار لانها المبشرة تلك الحركات عند تمامها وكانت واسطة

فلينظر ان ياشربا منتقلا لا ايعز

المقصد السادس

العلمية

والدور مجتمع وهو ان يكون شيان كل منهما على الاخر بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة
كما ذهب اليه امام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء على العلة لكانت تقدم
على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه برتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
كما في حركتي اليد وانما يتم بل بالذات مع قول من تقدم بالذات ان كان نفس العلة كان توكل
ازم تقدم الشيء على علة جارية مجرى توكل ازم عليه الشيء لعلته فمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه فيجب
المعنى وان كان مخالفا لاف في اللفظ وان اردت برأي تقدم العلة على معلوله امر واراد ذلك المذكور الذي
هو العلة فلا بد من تصور اذ لا يتم تقريره واثباته باقائه الدليل عليه ثانيا فاما من ولا المنع في التقاين
اولا تصور هناك التقدم في سوي العلية ولكن سلمنا ان له مقبلا مساويا فلا يتم ان ذلك المقوم ثابت للعلية
فالجواب ان فيه معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يتخير باننا بالتميم لها وجود في نفسها لا يوجد
غير ما قدما الترتيب العقلية هو السببية بالتقدم الزاكن وهو صحيح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من
غير عكس فان احد الاشياء في انه يصح ان يقع تحرك اليد تحرك الخاتم ولا يصح ان يقع تحرك الخاتم
تحرك اليد بالضرورة هناك حتى يصح ترتيب المعلول على العلة بالفاو ومنه من عكسه فلذلك قال المتقدم
بهذا المعنى لتصوره ولو وجبوا ونسبوا للعلية كلاهما ضروري فلا حاجة لبعده التنبية الى تصور استدلال وقد
يقرب في ابطاله الذي وذلك لان الامام الرازي بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور
قال ولاولى ان يقع كل واحد منهما على تقدير الوجود فتقرب في الاخر المنقرا اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم مع
اقتضائه اي افتقار كل واحد الى نفسه وانصح اذا لا افتقار سببية لاي تصور اليمين اثنين فكيف يتصور يمين
الشيء ونفسه وقال والا توحي في الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المنقتر اليه وهو العلية الى المنقتر وهو
المعلول بالوجوب لان العلة المعينة ليست له معلولا معينا ونسبة المنقتر الى المنقتر اليه بالامكان لان المعلول
المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما احق بالوجوب والامكان فتبين ان قولنا كان شيان كل واحد

سهما منقرض الى الآخر فكان نسب كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو مع واما كان هذا قوله
 من ذلك الاول لان تحقق النسبة كغيره لا اعتبار بالاعتباري لانه جازان يكون لكل من شيئين جثمان
 فثنا بهما نسبتان تحتان بالوجوب والامكان لا نقول بالادوار والامع اتحادا بجهة وعياره باب الابعين
 بهذا المنقرض اليه واجب بالنسبة الى المنقرض والمنقرض ممكن بالنسبة الى المنقرض اليه والمتبادر منها ان المعلول بحجب
 ان يكون له علتان بخلاف العللة الاولى يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولكن
 تحكما على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام الرازي ولا يخفى على الدليل الاول والاخرى لمضافا
 نقصا بان يقع كل سهما منقرض الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون له كل واحد الى الآخر بالوجوب
 والامكان طومح ما ذكره لا متشعب اعضا فان واما لم يرد القضاء على ما ذكره لاننا اعتبارا بان لا يوجدان في
 الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يقع كل الى الآخر او نقول تلازم على تقدير كونهما موجودين
 بوحدة النسب الذي يقتضيه لا لا افتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بينهما وجه قال صاحب الباب و
 ما سبق من جواب شبه الامام على تقدم العللة فان معنى بالافتقار الذي هو معنى الدليل المرضي عنده استلزام
 الافتكاح مطلقا فتدعي كس الافتقار بهذا المعنى من الجائزين جواز ان يمتنع افتكاح كل من شيئين عن
 الآخر ولا استلزام في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من فكاك هذا المعنى بين المعلول
 والعللة الاستلزام افتكاح كل منهما عن نفسه لا محذور فيه وان اريد بالافتقار استلزام الافتكاح مع نقض
 التاخر اى تاخر المنقرض من المنقرض اليه جاز في التاخر اعني تاخر المنقرض الذي هو المعلول باجاء من قبله في
 التقدم اعني تقدم المنقرض اليه الذي هو العللة بعبارة اذ بعبارة حاصل الدليل ح ان المنقرض اى المعلول متاخر
 من العللة فلو كانت العللة معلولة لا انقرضت اى تاخرت عنه فيلزم تاخر الشيء عن نفسه بترتين فيتم ان
 بتاخر المعلول عن العللة كان ذلك لازم تاخر الشيء عن معلولة جارية مجرى قولك لازم معلولة لشيء
 معلولة فتشع بطائفة معين المتنازع فيه وان اردت ما سبقي آخر فلا بد من تصديره وقريره فاشبهته مشتركة

بين الدليل المدعو والمرضى

المقصود الرابع

في بيان مقدّمته توقفت عليها بطلان التمسح وحي ان يقع العللة المتأخرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول
 اى في زمان وجوده الا اى وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العللة في ذلك الزمان
 بل قبله فقد اقرنا في جازاخرهما فيكون عند وجود العللة لا معلول وعند وجود المعلول لا عللة فليس وجوده
 بوجودها فلا عللة تبينها فالتعليل لا يلزم من اقرارهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العللة اذ علما
 العللة في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها توجب المعلول اى يحصل وجوده في الزمان الثاني فيمكن
 التاثير والايضا في زمان الاول ويحصل التاثير للمعلول في الزمان الثاني قلنا لا يجاد اى يجاد

العلية للمعلول واجبا باياه امكن نفس حصول المعلول فلا تخلف حصول المعلول عنه اى عن ايجاب
 العلية اياه لا متنازع تخلف الشئ عن نفسه وان كان الايجاب والايضا غير حصول المعلول كان
 ذلك الغير الذى هو الايجاب مرجيا في الحال له اى لم يحصل ذلك المعلول في ثاني الحال فلا اى فذلك
 الغير الذى هو الايجاب يجب آخره نقل الكلام الى ايجاب الايجاب وتيسل الايجابات الى غير النهاية وفيظهر
 لانه اى الايجاب على تقدير التغير ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون ايجاب مغاير
 لحصول المعلول ولا اى وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لهم في الايجابات مطلقا سوا كان
 الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان متغيرا لمحصل المعلول او لم يكن ولان الضرورة تنقضي
 كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلية فحصل تنزيدا للايجاب بين
 ان يكون نفسه او غيره وتزويد بين امرين احد بهما لا يتم الاشعار وهو مستبعد مستقيم جلد وقديجا عنه بان
 كانت العلية توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فله لا حصول حال ايجاب العلية وبالعكس اى لا ايجاب
 حال حصول المعلول فليس حصوله لا ايجابا له ولما امكن ان يتطرق اليه النوع المذكور والاقبال المصموم
 والادنى له ونحوه يكون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التحويل على الضرورة
 المحكية باستحالة ذلك فان سعى الايجاب اى ايجاب العلية للمعلول هو ان يكون وجودا مستندا
 وجودا وحقا اياه اى بوجوده بحيث انقضى العلية انقضى المعلول بحال لا تغاير اياه بالجملة وليس وجوده اى
 وجود المعلول عن علته غير ايجاب ذلك العلية واجبا باياه اى لا تمايز بينهما بحيث يتيقن احد بهما غير الآخر
 بحيث بعد ان واحد فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار في الكسور سوى حصول الانكسار في الكسور
 فليست تصور ان هناك كسر حقيقة وليس هناك حصول الانكسار وكذا الايجاب وحصول الوجود ولا تصور
 غير ايجاب حقيقة وليس حصول الوجود الايجاب من العلوية حال عدم حصول الوجود لا ضرورة لما عرفت
 من حصول وجوده منها وهو عين ايجابه اياه اذ بما حيث لا تصور الا انكسار كميما فيقبل ما توهم من الايجاب
 الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقع التمايز بين الايجاب والايضا في الذكر بينهما
 على انه لا فرق بينهما في ذكرين الايجاب والايضا اختياري فان حصول الوجود ولا تصور تخلفه عنها اصلا

المقصد الثامن

التسريح وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علته موفرة فيه ويستند تلك العلة الموفرة الى علته اخرى
 متوثرة فيها ولم يجر الى غير النهاية لوجوده

الوجه الاول

جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الكمالات التي لا يتناهي اذا اخذ من حيث هو جميعا اى اخذ بحيث لا يدخل
 فيما ي في جميعا غير اى غير تلك الكمالات ولا يخرج عنها شئ منها فلا شك انه ليس بمجرد ولا فعدم فمجرد

الان المركب لا تصور عدده الا بعد فهم جزئيه والمعرض عدم دخول غير الاجزاء التي تكون احد منها موجودا وذلك
لانا اخذنا جميع تلك الكمالات المتكونة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن الجميع معدا فانهم يتردد
او لا واسطة بين الموجود والعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بل واجب لذاته احتياجه الى كل جزئ من
اجزائها التي كلها ممكنة والاحتياج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فلو امكن ذلك الجميع ممكن للاختصاص الموجود في
الواجب والممكن فلهذا لما مر ان الممكن محتاج في وجوده الى وجوده في وجوده الى ما يوجد خارجا عنه في كل مجموع
او الموجود لكنه لا يكون لنفسه والا لكان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئا من اجزائه والا وجد ذلك الجزئ لنفسه
لان موجود الكل موجودا جزئيا كما هو من جملة تلك الجزئيات وانما هي تلك السلسلة الخارجة عن سلسلة الكمالات لا توجد
الا خارجا جزئيا من اجزائها تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بعضها في السلسلة لكان المجموع اليها وانما هي
لا تفيض في المجموع فيما سوى تلك الاجزاء فلم يكن السلسلة الخارجة عنها مجموعا لاستغنائه في وجوده عنها بالضرورة وانما هي
السلسلة الخارجة عن جملة اجزائها السلسلة فلا يكون ذلك الجزئ مستندا الى غيره موجودة داخل في السلسلة و
الا توارده موجودا على سبيل واحد شخصي ومجهر عدم استناده ذلك الجزئ الى غيره داخل في السلسلة خلاف
المعرض لانا قد فرضنا ان كل واحد من اعداد السلسلة مستند الى جزئ منها الى غير النهاية مفتوحا وبهذا لم يستند
تلك الجزئ الى غيره كان طرف تلك السلسلة فيكون متناهية متناهية مع فرضنا غير متناهية بهتة واذا استلزم
وجود شيء مدرسه كان محال فالتمس مع وهبنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على
المتشابهة وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع بهتة وذلك الامر بحيث لا يخرج عنها واحد منها كانه عليه بقوله ولا يخرج
عنها شيء منها وهذا اعتبار مقول في الامور المتشابهة وغير المتشابهة الثانية ان اعداد الكمالات المستندة الى غير
النهاية لو كانت متناهية لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في السبل المؤثرة و
قد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اعتبارها في الوجود ليست متناهية
بهاية اجتماعها في تقديرها شيئا واحدا ليعتبر آخرى بدون تلك البهية فان اردت جميع السلسلة المعنى الاول
لم يكن موجودا ولا يمكن الوجود الا في النهاية الوجودية العارضة لما في العقل امر اعتبارا كسب يتبع وجوده
في الخارج واستحالة جزئ من المركب مستلزمية لاستحالة الكل فان اردت به المعنى الثاني فاختارنا ان عليه جميع
على معنى لا يفتي في وجوده نفسه من غير حاجة الى وجود امر خارج عنه فان الثاني على الاول والثالث على الثاني
وكذا انظر احد من اعداد تلك السلسلة عليه فيها ولما لم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه غير الاول ولم يحتمل اى
عليه خارجا عن سبل الاول ولا مستلزم في تعقيب الشيء بنفسه على هذا الوجه اعني ان سبل كل واحد من اشياء
مستندة ما قبل في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى غيره خارجا عنها فيكون تلك الاشياء
مستندة نفسها على معنى اننا كانه يوجد باضافتها المتعقبات شيء واحد من نفسه والجواب ان المراد بالشيء
الثاني كما اشار اليه بقوله لا يفتي في وجوده فيما غير ما فيكون المجموع عين الاحاد ولا شك ان هذا الاحاد كمالات

وجوده كماله كماله موجودا ممكن وكما ان الموجود الممكن يمتثل الى علمه موجهة كائنته في ايجاد ذلك كماله المتعددة
 الموجوده محتاجة الى علمه موجهة كائنته في ايجادها بالضرورة وقهيت كان كماله احد من تلك السلسلة موجهة الى علمه
 كانت العلمة الموجهة كماله الا اذا خرج تلك السلسلة الموجهة للاحاد وضيق قيل جميع تلك السلسلة الموجهة للاحاد التي هي علمه
 بجميع الاحاد الماني يكون حين تلك السلسلة علمه غيرا او خارجا لاول محال ان العلمة الموجهة شئ سوار كان
 ذلك الشئ واحدا معينا او مركبا من اساد منها يستلزمه متناهيه بحيث ان يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن ثم قيل مجموع
 بالوجود على نفسه بالوجود لا يشبهه بالوجود بل قيل كماله احد من السلسلة بغيره من السلسلة مجموعا لعمادهما ابرار
 الخايران والاول هو المتناهي فيه الذي نحن بعينه الباطل بطريق الاستدلال والثاني ما يتقدم على بطلانه فانه باطل بغيره
 اي وجوه جزئية من سواد فرض في تقييد المجموع بالمجموع فطيل الامداد بالاحاد على سبيل الدور لا على سبيل العدد
 والرب ان العلمة الموجهة لكل لا يجب ان يكون موجهة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلمة الموجهة لسلسلة
 جزئية تكون تلك الجزئية موجهة لنفسه فان لا وجود لاشئ في مكان حصول مجموعا وكل المجموع ممكن بالضرورة على كماله الذي هو
 الظاهر من موجهة يتبع ان يكون تلك السلسلة موجهة لكل جزئ منها استثناء كون الواجب ثلثه واستجاب ان الكلام في
 العلمة الموجهة استطاعت بالاثبات ولا يحد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة الموجهة موجهة لاستقلالية الاثر على سبيل ان
 لا يكون الاثر مركب في الاثر في تلك السلسلة ولا كان بذلك البعض يتوغل في نفسه لا يمكن تلافيه بغيره بالضرورة ولا يمكن ان يكون
 تلك العلمة الموجهة غير ذلك البعض ولا يمكن ان يكون ذلك مستقلا بالاثبات في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في
 السلسلة الموجهة بعض شئ من الزيادة في المركب من الواجب بل يمكن ان يكونا بطلان فطيل من ايجود ان يكون قبل
 السلسلة لا غير ذلك مجموع وهو معلول لما قبله بترتبه واحدة كماله لانه لو كان باقبل السلسلة الاخر موجهة لسلسلة باسرها
 مستقلة بالاثبات في حقيقة كان علمه نفسه قطعا ما علم ان هذا الدليل انما يجري في سلسلة الكائنات متساعة في السلسلة
 لا متنازلة في السلسلة كماله الشئ على ذي فكرة

السلسلة

السلسلة

الوجه الثاني

من وجوه البطلان السلسلة ان فرض من معلول بالاطلاق التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله بمناه الى غير النهاية
 جملة اخرى هذا اذا كانت السلسلة من جانب المطلق ولو كان في جانب المعلولات فرض من معلول معينه
 بطريق السلسلة الى غير النهاية جملة وما بعد بمقتضاه اى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان من غير
 متناهيتين احداهما علمة على الاخرى بعد متناهية ثم يطبق الجملتين اسعدا على الاخرى من ذلك
 المبدأ اى من ذلك الحائث الذي لكل واحد منهما فيه مبداء فالاول من احد هما الاول اسعدا بالاول
 الاول من الاخرى والثاني الثاني في دهر جزا فان كان بازاسا كلا واحد من جملة الزائدة واحد من الناقصة كانت
 الناقصة كالزائدة اى مساوية لاني عدد الاساد هذا خلف ذالا اسعدا وان لم يكن بازاسا كلا واحد من الزائدة
 واحد من الناقصة بعد سلة الزائدة جزا لوجود بازاسه في الناقصة شئ وعندها هي الحد الذي لا يوجد بازاسه شئ

الكاتب

من ان القصة تنطبق ان القصة بالضرورة فيكون ان القصة متناهية لا تقطعها ولا تارة لا تزيد عليها الا ابتداء كما
 صورناه والراي على المتناهي متناه بلا شبهة فلا يلزم القطار انما هو متناهي في الجهة التي فرضنا غير متناهي في
 شقطين فيما هت وهذا الدليل هو ان الترتيب وهو الترتيب في البطلان ان الترتيب هو ان الترتيب في الامور
 المتناهي في الوجود كما ان الترتيب في الامور لا يمتنع من ان يكون ترتيبا في الامور كما ان الترتيب في الامور
 او في كمالها او لا يكون هناك ترتيبا في الامور كما ان الترتيب في الامور لا يمتنع من ان يكون ترتيبا في الامور
 بالاطراف المطلقة فيتمثل على متناهي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بحرق الاعداد وان الدليل تمامه
 مع عدم تناهيها وذلك لاننا نفرض جملتين من الاعداد واحد منهما ضعيف والآخر واحد منهما قوي ومتناهية والاخرى
 ضعيف لانه كذلك ثم يطبق احداهما على الاخرى بان تضع الاول من الاعداد في الزاوية الاولى من الاعداد
 ونستدرك الكلام الى اخره من ان باقين الجملتين غير متناهيين بالضرورة واجواب عن هذا النقض ان المعلوم
 ان جميع الاستدلال بالتطبيق على برهان الترتيب قد مضى وجوده وليس المذكور الذي هو المعلوم ان
 هو انما هو جميعا محصيا فيكون القطار في التطبيق بالقطار على الوجود متناهية باعتبار اختلاف مراتب
 الاعداد فانها جميعا محصية فلا يكون ذلك ما في التطبيق الا باعتبار الوجود كانه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الواسية
 التي لا يتناهي في تطبيق تلك الامور بالقطار على الوجود من تطبيقها فلا يلزم محذور حقيقة ان الاعداد لو كانت
 محصية ليس فيما هي متناهي في نفس الامر لعلها في نفس الامر متناهية في الاعداد ليقطعان في
 التطبيق بالقطار على الوجود من التطبيق لوجوده وليس يلزم من القطار انما انما يتناهي في نفس الامر فيكون
 محالاً لان ليست الجملتان في نفس الامر فلا يصح ان يكون القطار في نفس الامر متناهياً لانه لا يقطعان
 ولا يلزم من ذلك تساويها في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودها في نفس الامر بخلاف ما له وجوده
 نفس الامر فان يلزم فيه احد الامور انما القطار في نفس الامر فيكون ما لا يتناهي في الواقع متناهياً في الوجود
 اي عدمه القطار في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والقصة وكلها يلزم ما عرفت واستأظنا
 قد مضى وجوده لم نقل قد اجتمعت في الوجود ليقول كل ما له وجودا ما سواها سكان منها ترتيبا لم يكن
 واما على سبيل التناهي اي لا اختلاف في الوجود فان ترتيبها اي ترتيبها بين النوعين اعني الترتيب في الوجود
 المتناهي في الوجود ليس بجواب اعتبار الوجود في مراتب الاعداد وان الاحاد فيها قد اختلفت بالوجود في نفس الامر
 ما يجتمع ولا اشتراك في ذلك والكل ما يتبع الترتيب في الامور ما وجوده افضل وترتيبها ما وصفوا ما يطبعها ليستقل
 عن ذلك الخفض تخفيض ما ذكره وان كان الاحاد موجودة سوا افضل وكان بينها ترتيبا ايضا فاذا
 جعل الاول من احد الجملتين بازا والاول من جملة الاخرى كان الثاني بازا الثاني قطعا وكذا في الترتيب
 بلا شبهة وان لم يكن موجودة في الخارج لم يتم حالان وقصر احادها بازا والآخر ليس في الوجود لعلها
 هو ليست محبة حسب الظاهر في زمان اصله ليس في الوجود الذي في الوجود المستحيل وجودا مستحيل في الذين في

ومن العلوم انه لا يتصور وقوع بعضها انازا لبعض الا اذا كانت الاحاد موجودة تفصيلا سالما في الخارج او في المجرى
وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون اول انازا لثاني
كون الثاني انازا لثاني والثالث انازا لثالث وكذا لثالث لان يقع احاد كثيرة من احادها انازا واحدا من
اخرى الا ان انازا لثالث العقل كل واحد من الاول والآخر انازا واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على
استحضار الا انما يتصوره لا وبقته ولا في زمان متناه حتى يتصور ان كل طبيعي يظهر انما خلف بل ينقطع التطبيق
بالفعل والوجود العقل واستخرج ما صورناه كك تبوهم التطبيق بين جليتين متدين على الاستواء من الاعداد
انفسه فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجليتين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احادها
بازاخر من الثاني فليس المحال في اعدوا انفسه كذلك بل لا بد انك في التطبيق من اعتبار تفاصليها كما لا يتصور
طرفة لا بد من تدبر القيد في تبوهم ان التطبيق فلا نقس بالاعداد وحدها قال المصنف واثبت ان الدليل على
بركان التطبيق عام فليامد جواز انفسه كل ما ضبط وجوده كما قرناه كك تفصيل المسدلول ببعض ذلك
المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجود اعترافا بالتخلف اعمه يتخلف الدلول
من الدليل في البعض الاخر اعني المحادث المتخلفة والامور المجتمعة لا ترتيب وانما يجب بطلان الدليل كونه متفرعا

الوجه الثالث

ما بين هذا المحلول والمعين وكل علم من اجل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناهية محصور بين
حاصرين وجاذا المحلول ذلك العلم ومن لمح ان يكون بالاعتناء بمحصولين امرين محيطان به فيكون لكل
اي كل السلسلة متناهية لاعتناء اي الكل لا يزيد على ذلك اعمى على الواقع بين هذا المحلول وبين
علمه ما من تلك العلم الا باحد من جانب العلم فان باعد الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين
ذلك المحلول لا غير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع
لذا لو اخذ قطع كان الكل لا يزيد على المتناهية الا باحد وليس ما ذكره من قبيل الاعتناء ما بين ادب اقل من واقع
وما بين ب و ج اقل من سدا بين ج وكذلك فكلما يكون ما بين ا و اقل من ذراع فانه ظاهر المساوئ هو
من قبيل ان يقع ما بين ادب اقل من ذراع وما بين ا و ج اقل من يقع ما بين ا و ج فاذ اقل من واقع
بينه وبين الفرض وعلى ما هو اقل من ذراع الانقطة وهذا حكم صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء والعين من
المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرض يكون المجموع المسافة لا يزيد على فرض المجموع المسافة
ضرورة والمردان المجموع ولو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بجزء الواحد فكلما يكون
اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخل فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ان
ان المسافة ساوت الفرض بما يلي الجزء الاخير وان فرض المسافة اقل من المبدأ كان المجموع زائدا
على فرض غير من هما المبدأ والمنتهى ولا يزيد على المتناهية الا باحد واحد بعد متناهية فهو متناهية بالضرورة وهو جرت

من حج بر و تمام بر با ناعرشاد و صاحب الاشراق بانحدی بختاج الی حدس یعلّم صحته و ذلك لان
 العلل لو كانت متناهية لظهر لوجودها ما لان باعداد و عدة معينة منها و وقع منها و بين المعلول والاخر و اما
 انما فرضت غير متناهية كما فيها نحن بمبدء و ليس بغير هذا المعنى فيد اولاً يتصور بانك واحدة من العلل الا
 بوقتها و اما اخرى فكيف يتصور الا انحصار لكن صاحب القوة المحمدية يعلم ان هناك واحدة من العلل ان لم
 يتبين عندنا و لم يكن للعقل ان يشيّر اليها اشارة على التبيين و ذلك الواضح مع المعلول الاخر محيطه بما عداهما
 و هو البرهان المحمدى ليعلم الاسرار المتعددة الموجودة مع المرتبة سواء كان ترتيبها من جانب العلل او المعلولات
 و لا يخفى في المتناهي و الا ان فرض عوض الاعداد و لا جزاها بان يجعل ذرها تاخير متناهية بعدة و مجالات
 برهان التطبيق فانه جاز فيها بدون هذا الفرض

الواجب الرابع

لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اي لزم اعداد العلل و على عدد العلل
 و الثاني باطل و اما الشرطية فلان اذا فرضنا سلسلة من معلول الاخر الى غير النهاية كان كل ما هو علته فيها اي
 في تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد ما عداه المعلول الاخر فيها يكون علته لما بعده و معلول لما قبله من غير
 عكس كلي فان معلول الاخر معلول و ليس بعلته يشته من تلك السلسلة فعدد و عدد العلل و على عدد العلل
 و لو كانت اعلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدء سلسلة علته و ليس معلول و منتهاها اي المعلول الاخر
 معلول و ليس بعلته فيساوي عدد العلل و اما الاستثنائية وى بطان الشائنة فلان العلته و
 المعلول اي العلته و العلل متساويان فمتساويان حقيقة و من لوازمها التكاثر في الوجود و اي اذ وجد
 احد المتساويين فوجد الآخر مطلقا فلا بد ان يوجد ازارا كل واحد من احدهما و احدهما من الآخر فكونان
 متساويين في الوجود ضرورة و ان لم يجب تساوي العدد و في المتساويين المشهورين كاب و احد له اثار كثيرة
 لكن لا بآثار كل ثبوت الوجود و هذا الوجه جاز في تسلسل المتساويات فيتم تسلسل المعلولات الى غير النهاية لزم
 عدد العلل على عدد المعلولات ان كلما هو معلول في هذه السلسلة فهو علته من غير عكس فان العلل الاول
 ليست معلولة مع كونها علته و لو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخر معلولا و لم يكن علته فقلت
 عدد العلل و العلل و العلل كما هو متصدا بالجملة فان التسوية في المتساويات يلزم كون احد المتساويين ازيد
 عدد من الاخرى و هو باطل

الخامس

اما سنين في الآليات انتشارا لكل اي جميع الكمالات الموجودة الى الواجب لذاته و عند قطع السلسلة
 لا تتحاذ ان يكون الواجب لذاته معلولا فيكون السلسلة و بما الوجه مختص بالتسلسل في العلل
 دون المعلولات و انما يتم انما اقتضاها الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسوية الا لزم الدعوى لان

بطلان انتساب به موجب موقوف علی ثبوت الواجب فلو اشتبنا الواجب بطلان انتساب کان کل منها موقوفاً علی الآخر

المقصود التاسع

ففرق بين جزئية الموشرة وشرطها في التأثير هو ان الشرط يتوقف عليه تأثير الموشرة لا ان الموشرة مستتمة فالحط
بناشئ الشرط لا يحرق النار لا فان النار لا يشرقي المحطوب بالاحراق لا بعد ان يكون يا بصا والخبر لا يتوقف عليه فانه اى
اذا كانت الموشرة فتوقف عليه ايتم تأثيره لكن لا يتناول على اوسع سطر لا تقتضي ان النار الموقوفة على جزئها وعدم المانع ليس
ما يتوقف عليه التأثير حتى يتشاك الشو في ذلك وقد علمت انه اى عدم المانع كما شئت من شرط وجودى
ما يتوقف عليه تأثير الموشرة كوال اتم المانع من ظهور الشمس الذي هو شرطها في تحفيف الثياب وظهر اى عدم
عدم المانع من حلة الشو التي يتوقف عليها التأثير فزع من التجوز لما عرفت من ان عدم المانع لا يملأ
في الوجود حتى يبدى شرطا حقيقيا بل هو كما شئت عما هو شرطها على اطلاق عليه اسمه ونسب حكمه اليه كما اذا

المقصود العاشر

ففي بيان المعنى والمحلول على اصطلاح شيتيه الاحوال وبيان احكامها عند دم قال لا امدى به بطلان المحال
فنفى عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة لبعض الناس الى سخره ذلك عند ظنه صحته
القول بالاحتمال فلهذا كان ابو زهراء كميل لا قاطعه وفيه اي في هذا المقصد مسائل ثلثان

۱۰۷

[illegible]

المردود على طلب العلم ان العلم هو اجيبته معلوماني اول زمان وجوده اذ لا يخرج اعتبار التعقيب في تعريفه
وان لم يوجب العلم في الوقت الثاني من وجوده بالزمن منه ان يقوم العلم بشخص واحد مثلاً وهو غير علم
بعدوا ايضا اعتبارا لما لا باطل فان الحجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تحلف وما لا يتصور في ان الحجاب العلم
لا يكون مشتركاً في مشترط اتفاقاً واما الثاني فانه عزت العلوية بالمثل والمثل كل ستمام وقوة على مرفوعة
العلم فالدور لا يرد فيه ايضا فساداً وآخر وهو رد العلم الى القول بمعنى ان العلم كان كذا لا بل كذا ولا شك
انه ليس من العلم وقوله العلم ما يغير حكم علماء اى ينقله من حال الى حال او العلم هو المسمى بتجدد بناء على
تجدد بهما الحكم مخرج العنصر القديم من اول التغير ولا تجد في بيان انما من قبيل العلم فان علمه تعالى علمه متوجبه
للعالمية عندكم ويخرج ايضا الاول الصفات المتماثلة في اول زمان حدوث علمها كقول القائل متماثلة في جميع
حكمها لا بسوية وليس فيه اغير حكم العلم او لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوماً ذلك ان ما اخذ من كل احد
من هذه التعريفات لا يفرق للعالمية فريفاً للمعلوم فنقول المعلوم اوجبة العلم وعقبها بالانفصال اذ العلم
انفع او الممثل العلم او ما كان من الاحكام متغيراً بالعلم او ما تجد من الاحكام بالعلم

المسئلة الثانية

قال اكثر اصحابنا علم العلة لا يتعدى علمها اى لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم واكره
الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها ثم يفتا على القول بالمحال وان اكره اى لا سنادا لمحال
كلامه ههنا على سبيل الترتيل والتسليم ثبوت المحال واكره ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة
عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة انما يتبع محل حكمها حيث قالوا انهم يريدوا داة حادثه بمحدث المرادات
قائمه فاما ابتداء تعالي لا يستحيله قيام المحادث به ولا بمحل آخر لا يستحيله قيامه عنه الشيء بل هو قائم للمعتزلة
باسمهم قول الخيرة كالقدرة والعلم والاداة وسائر ايات الشترط في قيامه بمحل الحيوة اذا قامت بخير من المحل
اوجبت للمجوع حكما فكان المجموع عالما قاروا واذا قام العلم والقدرة بخير من واحد من اجزائه بخلاف
غيره اى في قول الخيرة كالادان عند من ثبت لها احكاما فان حكما لا يتعدى محلها بل يخص به واحتلها
في الحيوة اهل يتعدى حكمها اولافا فالحق منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بخير من شئ
كان المحل بيا هو ذلك الجزء لا بجزء ذلك الشئ فاما اى الحيوة كيست من قول الخيرة اى ليس قيامها
بمحل مشترط والقيام بالحيوة بذلك المحل والا لزم التساوى لان في ان حكما لا يتعدى محلها انما يصح اصحابنا
على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفته العلم لم يتم بمحل الحكم الذي هو العالمية اقامت لها سنادا
وبطلنا تناقض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه وبطلنا ايضا ان نسبة اى نسبة العلم على نفسه برقيامة نفسه
الى جميع الخ سواد ان اذن يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهرا لا يستحيله اقول وجهاني بعض
دون بعض فيلزم الترتيب لا مرجع او يحصل تناقض في محل الحكم يكون فيه العلم قائم لهم وهو المحل بالضرورة

المسألة الثالثة

المسألة وجودية باعتبارها ممكنة لكن اختلف طرقتهم في بيانه اى بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام فى الحكم الثبوتى اذا عدم المحض وللشك المصروف لا يكون موجبا لقطع المبدأ ان يكون حيزا الحكم الثبوتى امر وجوديا وذا هو الطريق هو المعلوم عليه من غير ان يصح عليه وجود

الوجوب الاول

لوجاز العالمية لعلم معدوم لجاز لازم الجاهلية بجعل معدوم اولاً مرتبة لاحد ما على الاخر فاذا عدا اى العلم والمحل عين محل كان ذلك المحل عالما جابلا معا قلنا النزاع فى ثبوت الصفة العددية لافى سلسل الصفة فانه فى ان يكون ان يتصف محل بصفة عددية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى فى ذلك المحل لانه يجوز ان تسلب صفة من محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر السلبان وذكر نحوه من هذا القبيل مع انه غير تمام فى نفسه واليه اشار بقوله واليه فلانهم اجتماع العددين او عدم العلم بجعل معدوم الجعل علمه من اى من العلم والجعل لقنا وتواف فان قلت نحن نقول لوجاز ان يكون العالمية معللا بطريقى لجاز ان يكون الجاهلية معللا بجعل عددي فاذا اجتمع هذا بعد ذلك فى محل كان عالما جابلا فليس واحد من جهة واحدة قلت لا نعم انه اذا كان سلب العلم عدسيا موجبا لكون محل عالما كان سلب الجعل اى عدم عدسيا موجبا لكون محل جابلا سلبا لكن لا نعم امكان اجتماع هذين العددين مع بينهما من التعايل والتضاؤل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا

الوجوب الثانى

شرط العللة قيا ما بالحل الذى توجب له الحكم ولا يتصور فى العلم قيا به محل حتى توجب له حكما ثبوتيا قلنا ان اردت بالقيام اى قيام الامر الذى هو العللة بالحل وجوده ليشكل وجوده لعارض الموجودة لمح الما فتبين النزاع لان من كانك مع هو ان العللة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم او القضا فبه ينعى وان اردت بالقيام ان كانت المحل بالامر الذى هو العللة فقد يتصف المحل بالموجود والعدي كالنفس زيد بالى فجاز ان يكون العللة عدمية قائمة بمحلها لانه

الوجوب الثالث

العللة هى الموجبة للحكم والواجب صفة ثبوتية لان نقيضه هو الالزام بالواجب عددي لعدمية العلم على المعلومات فاذا ان الابدان يكون العللة موجودة فليكن القضا فبالايجاب الوجودى قلنا قد عرفت فافيه وجوان التقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود والاختصاصى دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة ان العلم لوجوب المحل كونه عالما بانفاق منبثته الاحوال فنقول الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجوده كذلك لايجاب سببى الوجود فى الكل فذا خلعت اد العلم الوجود فترك العللة وهو باطل التعلق من التعلقين بالاحمال او العلم اى كونه

عالمنا وعلی قس بوجود و ثبت ان العلم قد یكون موجودا و لا یوجب العلم الیه بوجوده و هو موجود من

وجوده من العلم بوجوده و یجب ان یكون علما

عالمنا

السؤال الرابع عشر

ثیما

العلم العقلیة التي کما مناهیه و ان الشرعیة مطروحة یستلزم وجودها و هو حکما ای کما وجدت العلم و وجد
المعلول الذی هو الحکر علی سبیل الزوم و استلزام و تفاوت و هذا من وجوب الاطوار و الاغلات فیه اصلا
بین مثبتة الاحوال و شکست فیه سلب عدمها حکما ای کما انتم خصه العلم مثبتة الحکر و الاغلات فیه اے فی
الا شکاس و وجوبه فی الاحوال کما حوته فانه من انشئ العلم و القدرة عن واحدنا متفق منه العالمیة و التقاریر اتفاقا
من مثبتة الاحوال و اوجبه ای الا شکاس الا صاحب فی الاحوال التقریة الیه فلم یجوز و اعالمیة الیه
و قاریریه بلا علم و قدره و منه المنکر و قال الی الله من عالمیة و قاریریه بلا علم و قدره و لیز هم احد الامر بان
فعل الی عالمیة فیه العلم کما القدرة بخلافه و هو ضروری البطلان اذ یعلم قطعا ان غیر العلم من الصفات سواء
کانت مشروطة بالحدوث او لا یوجب کون علما او ثبوته من غیر علمه و هو الی علم باطل لانه اذا جاء
ثبوت العالمیة بلا علم و لا ملازمة لانه یجاز ان یكون العالمیة المثبتة من وجود العلم غیر معللة به
کما کانت ثابته من عدمه و هذا خروج عن الميعقول و مخالفت لاهو مسلم عند الخصم و الیه الشک لبقول فجاز
فی المقارنة فی العلم ای فجاز الثبوت بلا علم فی العالمیة المتعارفة لوجود العلم فلا یكون مسلما و علی هذا ظاهر
ان یتعلم العلم الی الله ففهمه البانته فی المقارنة و لما کان الا لازم من عدم الا شکاس جاز ان الحکر المتعارف
لعلمه غیر ثابت لما قال الا صاحب کل علم لا یكون شکست فی غیر مطروحة الیه و اما قوله و سیاتی تمامه فی بحث
الصفات فاشارة ای ما ذهبوا الیه من ان الاحکام التقریة واجبة و الواجب لا یلعل سواء وجدت
العلمه او لم یوجد ای جوابه الذی فصله من ان کل علم ان علمه مطروحة شکست و یس کلها مطرو
شکست علمه کالمعلول و المتضا یفین و ذلک لان الاطوار و الا شکاس شرط العلم و لیس یلیم من وجود
المشروط و وجود المشروط الی الله اذ کان المعلول مطروحا شکسا کالعلم کان مینا ملازمة من العلمین فیکافأ
یتناز العلم من غیره و کيف یثبت ان العلم مثله علمه العالمیة و ان العکس صح فلازم ثبوته و انتفاء
لا تنازل یتناز العلم عن غیره و ضرورة الفصل فاما علمنا ضروری ان العلم یوجب کون علمه علما
ایکما ینصدق منه و جدا العلم فایجب کون علمه علما و لا یصدق عکسه و هو ان یتثبت کون العلم علما
و اوجب له العلم و یلزم بالضرورة الیه و بدلیل آخر یخبر فی ان الیه العلم عا یشار کما فی الاطوار و الا شکاس

السؤال الخامس

ایجاب العلم لعلولها لایكون مشروطا بشرط اتفاقا من العالمین ثبوت الحال و هذا حکم ضروری
فانه لا یتصور علم بالعلمه من غیره اذ علمنا فیه العلم کل علمه کونه عالمنا لای توقف علی العلم فی آخره

وهو المنة بقوله سواء طرقتا بشرط وجوده ام لا فلو كان لا يجاب العلم لما لمية مشروطا بشرط لم يكن
لنا انخرم بالمالية الالبد تصدور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فالتعبد العلم لما لمية مشروطا بقا
بالعلم ومشروطا بطرقتا بالحيوة وانتفاوا انتفاء اي انهما العلم طرقتا بذه مشروطا بوجوده فان وجود العلم
في نفسه مشروط بهذه الامور الثلاثة في شرطه فاقيدوا بجاب للمالية والفرق بين شرطه بوجوده والعلة
وبين شرط انتفاء العلم لما لمية وجوده اما لا مشروط به

المسألة السابعة

لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلفت فيه طرقتا لبعضهم في الالاجاب ومنه آخرون وجابوا
التفصيل الذي اشار اليه بقول وعلم انه ان جاز لا انفكاك بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين
كالمالية بالسواء والمالية بالبيان فانما حكمان يجوز انفكاك كل منهما من الآخر متين فليعلم بالعلم
والالزم عدم الانفكاك او عدم الطرقتا وذلك لانه اذا وجد ذلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين
كانا متساويين والمقدرة فلا وان لم يجب بل جاز انتفاؤه باحدهما ثبوت تلك العلة كانت العلة غير
مطروقة قليل ههنا اشكالان

الاول

قد ضاع في علم واحدة عالمية متحدة بحسب تعدد المعلومات او كونه عالميا بالسواء غير كونه عالميا بالبيان
ولمنا لا يبعد احد هاهنا الاخر فلهذا العالميات التي لا يتباين مطلة بملء واحدة هي ذلك العلم الواحد
الذي لا يتباين له تعالى فلهذا التزمه القاضي وقال عالمية تعالى متعددة متغايرة حتى مع ذلك مطلة بملء واحدة
التي هي بان القاضي لما عرفت بان كون الرب عالميا بسواء يحمل معين مخالفت لكونه عالميا بالبيان فصرح
تعدد الجاه بينهما لزم من تعليلها بملء واحدة اجتماعا واما عدم اطراف تلك العلة وانجبت التوسيل لملء
من الاشاعة مد علونا غير متباينة كل واحد منها علم عالمية واحدة وادباء مخالفت به حسب الشرح والاية و
الماسياتي من البرهان على امتناع تعدد علم الله تعالى واما نحن فنحن تعدد العالمية واما التعدد في تحقق
العلم الواحد وتعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات فلا تعدد في تعدد التحالقات في حصة تعالى اما
في المشاهدة فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم

الاشكال الثاني

الحجة بوجوب صحة العالمية وصحة القادرية قد اوجبت علم واحدة حكمين مختلفين فلهذا الحجة شرط وجود
نفي شرط الوجود لعل لا علة موجبة للصحة بل ان جاز لا انفكاك بين الحكمين اما ان امتنع انفكاك بينهما
كالمالية بالسواء والمالية بالعلم ساي العالمية الاصل فانما ستلان لا يجوز الانفكاك في الشيء من
الجانبيين فحال امام الحكمين يجوز الامران فلا يمكن شيئا في الاحكام المتلازمة باجاءا وعلوه فلا يتعدا

والنقل

والاجدولة اسس على احد ما قاله ابي المني المستعمل في بيان كونه من الاشياء المتكاثرة بالاحكام المتلازمة
من ينشأ واحد كالمساكنات ويقتضيه ذلك في الاحكام المتكاثرة بالاجناس في الاشياء بل يجب تعليقها بسبب وجودها
في الغايب فان كان الحكمين اجناسا فلهذا يجب تعليقها بسبب شدة كفا في الاشياء فان كانت من جنس واحد فقد سبق
ان عاليتها احد تعالى واحدة مسئلة بطلان واحدة وانما الشدة والاختلاف في قطعان وتعلق فقط وكذا الحال في المتلازمة

المسألة السابعة

الاشيئت حكم واحد يعلين نفس الاول وهو انه لا يثبت حكمان معلو واحد واشتات الحكم الواحد بسبب تعدده
او اعلى الجموع او اعلى البديل اعلى كسب داخل باطل اعلى الجمع فلا بد استغنى كل عن كل كما مر في الواجب بالتخص
الاعلى بالمتين ولان المتين اما متان او متان فلهذا يتبين في كل واحد من المتين انهما في كل واحد من المتين
فمتان يجوز انهما قد اذ اثبت احدي المتين دون الاخرى فان اتى الحكم فلهذا هو للعلو الثاني ان ثبت فلا
يتركيب للعلو المنفعية وقد يتبع جواز الفرق بين المتين قال المادى والخطان بل انما في مختلف احكامها
فعلما بالضرورة ان قيام العلمات يجب كونها عامة فادارة وقياها القدرة بها يجب فكس ذلك ولما على
البديل بالضرورة ان لا يجوز فليس العالمة بالعلم وقد بالقدرة اخرى وبذا انتمش فبب على حكم كس ضروري فان قيل
العالمة مسئلة سبيل البديل بعلم الله تعالى وبهذا وى حكمه وحدثنا لا مخالفة بين العلمين الامبارض
كالقدم والحد وصف والعلو هو العلم المتحد فيما س قطع النظر عن المعارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في
الحقيقة من حيث انهما العلمين فيما اعلى سبيل التركيب فطان حقيقة حال بالانفرد والاقار واحدة فاذا لم
لوشا في الحكم فتدوين كما هو المفروض في وثراية محتملين وذلك لان اختلاف العلو الحكم انما بولدها بما لا اعتبار
فان عننا ولا شك ان اجتماعات غير الا يجوز جاعن متشعبة ذاتا فبب منع ظاهر لان المتشعبة هو المجموع لا كل
واحدة فلا بد من خرفن شئ متناعن متشعبة يجب ذاته ولان الصفات المتشعبة احكاما مختلفة ضرورة كما بينا اعلم
فقلنا من الآد سة واذا مل حكم واحد مجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامها

المسألة الثامنة

في الفرق بين العلو والشرط على راي شعبة الاحوال وهو ان وجوده

الاول

العلو مطوقه فببها وجدت وجدا كالمقطع والشرط لا يعلو فوجوده لا يوجد مع الشرط وكالشروط والحدوة للعلم

المسألة التاسعة

العلو وجوده كما مر والشرط قد يكون عدسيا كاشتقائه عند هو محمدا القاضى فانه قال لا يمنع ان يكون الشرط
عدسيا كاشتقائه من الشرط بالنسبة الى وجوده ولا يمتنع للشرط الا ان ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا يثبت
في وجوده المشروط فبب يتبع ان يكون عدسيا وذهب بعضهم الى الشرط لا بد ان يكون وجوديا

	<p>المثالث</p>
<p>قد يكون الشرط متبطلًا بكون الشرط واحدًا لا شرطًا وكثيرًا بلزم استفاؤه باشتراط كل واحد منها كالحجرة والناف أو الاستفاؤه بالنسبة الى وجود العلم أو غيرهما فان يكون شرطًا واحدًا لشرط واحد</p>	<p>قد يكون الشرط متبطلًا بكون الشرط واحدًا لا شرطًا وكثيرًا بلزم استفاؤه باشتراط كل واحد منها كالحجرة والناف أو الاستفاؤه بالنسبة الى وجود العلم أو غيرهما فان يكون شرطًا واحدًا لشرط واحد</p>
<p>الرابع</p>	<p>الرابع</p>
<p>الشرط قد يكون على الحكم والعلة منفصلة عنه ان كل الحكم لا يجوز ان يكون عليه الحكم لان الحكم لا يكون كشرط بل هو منفصل عنه</p>	<p>الشرط قد يكون على الحكم والعلة منفصلة عنه ان كل الحكم لا يجوز ان يكون عليه الحكم لان الحكم لا يكون كشرط بل هو منفصل عنه</p>
<p>الخامس</p>	<p>الخامس</p>
<p>العلة لا يتكاسر اي لا يكون العلة ملزمة لها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطًا بالشرط او غير الشرط وجود كل من الامر من الآخر قال به القاضي والمحققين من الاشاعرة ومنه بعض اصحابنا والحق جواز ان لم يوجد شرط مقدم الشرط على المشروط بل يتبعه بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط لقيام كل اثنين من اثنين بالآخرى فان قيام كل منهما معتمداً بدون قيام الاخرى دخل ذلك في رد حجة من الاستحالة فيه انما السبيل دور التحريم</p>	<p>العلة لا يتكاسر اي لا يكون العلة ملزمة لها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطًا بالشرط او غير الشرط وجود كل من الامر من الآخر قال به القاضي والمحققين من الاشاعرة ومنه بعض اصحابنا والحق جواز ان لم يوجد شرط مقدم الشرط على المشروط بل يتبعه بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط لقيام كل اثنين من اثنين بالآخرى فان قيام كل منهما معتمداً بدون قيام الاخرى دخل ذلك في رد حجة من الاستحالة فيه انما السبيل دور التحريم</p>
<p>السادس</p>	<p>السادس</p>
<p>الشرط قد لا يتبعه بمعنى الشرط وذلك في الوقت الشرط عليه في ابتداء وجوده ووجوده واما متعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط للمبادىء ابتداء لادائها فذلك يتبعي للمبادىء انقطاعه وذلك المتعلق عنه واما المتعلق في المبادىء للمحلل فانه لا يتحقق للملزمة بدون العلم في الحالتين وكذا كل حكم القياس اعم على</p>	<p>الشرط قد لا يتبعه بمعنى الشرط وذلك في الوقت الشرط عليه في ابتداء وجوده ووجوده واما متعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط للمبادىء ابتداء لادائها فذلك يتبعي للمبادىء انقطاعه وذلك المتعلق عنه واما المتعلق في المبادىء للمحلل فانه لا يتحقق للملزمة بدون العلم في الحالتين وكذا كل حكم القياس اعم على</p>
<p>السابع</p>	<p>السابع</p>
<p>الصفة التي يكون عليه العلم شرطًا لها شرطًا كالحل والحجرة وليس لها عليه فان العلم من قبيل الذات وهي لا تملك بخلاف الاحكام فالعلم لا يكون معلولًا في نفسها والشرط قد يكون معلولًا فان كون الحلي حيا شرط لكونه</p>	<p>الصفة التي يكون عليه العلم شرطًا لها شرطًا كالحل والحجرة وليس لها عليه فان العلم من قبيل الذات وهي لا تملك بخلاف الاحكام فالعلم لا يكون معلولًا في نفسها والشرط قد يكون معلولًا فان كون الحلي حيا شرط لكونه</p>
<p>عالمنا ان كونه حيا معلول للحجرة</p>	<p>عالمنا ان كونه حيا معلول للحجرة</p>
<p>الثامن</p>	<p>الثامن</p>
<p>الحكم الى الواجب لم يتوقف على عدم شرط بل الحق على انه لا يوجد بدون الشرط كالعالمية عند قالي فانما مشروطة</p>	<p>الحكم الى الواجب لم يتوقف على عدم شرط بل الحق على انه لا يوجد بدون الشرط كالعالمية عند قالي فانما مشروطة</p>
<p>بكونه واجبًا وقد اختلف في كون الحكم الواجب ملزمًا بعلة</p>	<p>بكونه واجبًا وقد اختلف في كون الحكم الواجب ملزمًا بعلة</p>
<p>التاسع</p>	<p>التاسع</p>
<p>العلة معصية لمحللها اتفاقا في كون الشرط صحيحا للشرط خلاف قال به القاضي كالحجرة فالعلم فانه سبب لما ان الحجرة وان لم يكن عليه العلم بل شرطًا لكونه علة فينبغي وجوده في محته ووجوبها ومنه المحققون لم يوافقوا في وقت العلم في محته على شرط اخرى كاستفاؤه ووجوده على ان يكون الحجرة مستقلة بالشرح ولا كانت</p>	<p>العلة معصية لمحللها اتفاقا في كون الشرط صحيحا للشرط خلاف قال به القاضي كالحجرة فالعلم فانه سبب لما ان الحجرة وان لم يكن عليه العلم بل شرطًا لكونه علة فينبغي وجوده في محته ووجوبها ومنه المحققون لم يوافقوا في وقت العلم في محته على شرط اخرى كاستفاؤه ووجوده على ان يكون الحجرة مستقلة بالشرح ولا كانت</p>

والثاني

نقل

لا والعلة

الموقف الثاني

في الاعراض في غير مقدمتها من احد مستحق المقدم في تقسيم الصفات التي هي علم من الاعراض وقد توفرت في تعريفها الصفة
 البشورية احسن من هذا المقدم من الصفات السلبية انما يجري في تقسيم المشهور عندنا في الاشياء فيقسم الى قسمين نفسه وهي
 التي يدل على الذات دون سائر ايداعها لكونها جبراً او موجوداً او ذاتاً او شيئاً وقد يقال هي بالاحتياج في وصف
 الذات يد الى الفعل امرايا عليها ذلك الجاهل من واحدة وسورية وهي التي يدل على معنى زايد على الذات كالنحو والحصول
 في المكان ولا شك ان هذه زائدة على ذات الجبريد والحدوث او معناه كون وجوده مسبقاً بالعدم وهو ما ينبغي ان لا يخل
 ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلاً لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك انما قد يقال بالعبارة هي ما يحتاج
 وصفت الذات يد الى الفعل امرايا عليها وما ذكرناه في تعريف الصفة النفسية والمنوية انما هو على رأي نظرية الاحوال منا
 وبهم الاكثر من وقال بعض من اصحابنا كالتقاضي وابتداء بناء على الحال الصفة النفسية بالبيع توهم ارتفاع عن الذات
 مع بقائها كما لا شك في المذكور فان كون الجواهر جواهر او اشياء او شيئاً او مجرداً او حادثاً او قابلاً للاعراض احوال زائدة على
 ذات الجبريد عند عدم ولا يمكن تصور ارتفاعها عن بقاها الذات والمنوية بقاها في البيع توهم ارتفاع عن الذات مع
 بقائها وهو لا يقدح في الصفة المنوية الى صفة كمالية والقادرية ونحوها الى غير حالية كالعدم والقدرة وشبهها ومن
 انكر الاحوال منا انقسم الصفات المعلقة وقال لا معنى لكونه عالماً قادراً سوى تعليل العلم والقدرة بذاته واما عند الترتيب
 فارجح انقسام اى الصفة البشورية منقسم عندهم الى اقسام اربعة الاول الصفة النفسية فقال الجبالي واتباعه
 منهم من خص وصف النفس وهي التي يباينها التام بين التماثل والتغاير بين الصفات نفس كالسوادية و
 البياضية ولم يجزوا اجمال صفة النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا للذاتية مثلاً صفة نفسية للسواد و
 البياض وقال الاكثر من المعترف لا الصفة النفسية الصفة اللازمة للذات مجزواً هي جوزوا ابتداء على ذلك
 اجمال صفة نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة شئ متحد فلا يكون السواد سواداً ولو لم يثبت شيئاً
 وجزواً يدخل في ذلك كون الرب تعالى عالماً قادراً فانه لازم لذاته واقفاً في نفسه المسم انتبوا انها
 الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والموجود في انما يكون نابعة للشيء في حالي وجوده وعدمه القسم الثاني
 الصفة المنوية وقال بعضهم صفة الحلاية بمعنى زايد على ذات الموصوف كون الواحد مناه عالماً قادراً و
 الصفة المنوية هي الصفة الجارية في غير لازم الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل
 وهي عند بعضهم الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا يثبت حال العدم من ان العدم
 الممكن عند بعضهم صفة كونه نفساً ولا صفة منوية لانها لا لعل بصفة القسم الرابع الصفة التالفة للحدوث وهي
 التي لا تحقق لصفة حالية العدم ولا يثبت بها الممكن الا بعد وجوده ولا تأشير للفاعل فيها وهي منقسمة الى
 اقسام ثمانية اى واجبة اى بحسب حصولها لموصوفها عند حدوثها كالنحو وقبول الاعراض للجواهر وكما حلول في
 الحس والمسا والاعراض وكما يجاب لعل لموصوفها في البيع فان هذه صفات واجبة للحصول لموصوفها

عنه حوثا و سنا ای نکته ای غیر واجب الحصول لموضوعه و نه خودی اما با بطلان اراده اگرگون افضل المصادرات
 المصادرات الوصیة و قلیلا و اساءة فان افضل قد یوجد غیر تمتع بشئ من ذلک و ذلک من هتاک ارادة و
 قصد لکن الامر لکن قول المقایل افضل قد یوجد و لکن یوجد انما لکن قصد الی طلب افضل و اما غیره
 غیر تابعة لارادة لکن العلم ضروری فانما تابعه بحوث و حاصل و نیست و اجمیة له لکن تفاوت العلم باطرقة
 و بالضروریة بالنسبة الی الأشخاص و نیست الیما تابعه للقصد و الارادة و بینهم خلاف فی تسمیة الاتفاق لعل الارادة
 اتفاق بعضهم تابع للعلم و قد کان من طلب بمنه و حصل له فیها ملکة و قد یوجد منه فی بعض الاوقات فی تلک
 الصناعات ای فی غایة من الاحرام و الاثقان بل قصد و ارادة فعل علی استقلال العلم و قال آخرون منهم ان
 المورث فی الثکان افضل به الارادة بشرط کون الفاعل عالما به و قد اختلفوا علی ان یلزم ثبوت العلم لافرق فیهم
 بین العلم الضروری و غیر الضروری لکن اختلفوا فیما لو فرضت الارادة فقل بعضهم لو فرضت الارادات ما کان مقدرا
 عنه فالمریدون ما کان فیما یضرب و قال آخرون لافرق بین الارادتين کما لافرق بین العلمین و بینهم خلاف
 فی احسن یوما یتبع المحرث و یوجب بالکلیع یكون من قبیل الواجب او هو علی شیء محذوف مشروط بالارادة
 یكون من قبیل النکته انما لارادة المرصد الاول فی الحاشیة الکلیة انما لیمحج الاعراض و فی
 سادس الاول فی قرینة العرض اما قرینة عندنا موجود قایم بحیز و هنا الخیار فی تریفه لانه خرج سنا لا یطلب
 و نیست موجود و لا هو الجوهر الباطنی و هو غیر قایم به بالتشویخ و خرج الیها ذات الرب و صفاته و سنی لقیام بالغير
 و الخماس انما عايش الموت و الیته فی التیمر و الاول هو اصح کما ستره و قال الاشاعرة و تعرض ما کان صفته
 غیره و هو متوضف بالصفات السلبیة فانما صفات بینه و نیست اعراضا لان العرض من اقسام الوجود و متوضف
 الیه صفاته ثم اذا قبل بالتأثیر بین الذات و الصفات و اما قرینة عند المتشرعین و لعل الوجود قایم بالتحیز و انما اشتراک
 فیما تریف لانه ای العرض ثابت فی عدم عند هم متشکک من الوجود الذی هو یزید علی المابیه و لا یقوم بالتخیر
 حاصل لعدم بل اذا وجد العرض قایم بید و عظیم الفاعل و افناء الجوهر فانه عرض عند هم و لیس علی تقدیر وجوده قایما
 بالتخیر الذی هو الجوهر لکن متناجا الجوهر فلا یندرج فی المحذور لانه یخس الیقین علی اصل من اثبت منه و ضا
 لا عمل کالی بذیل الصفات الکلام فانه قال ان بعض اوزاع کلام الله لانه علی کسب البصرین العقلین
 بالارادة قایم لانی علی و لا متناع من اطلاق لفظ العرض علی کلام و اراده و اذ حقن ما یختلف الیه و اما التوسیع
 عند الحكماء و ما یستلزم و اذ وجدت فی الخالص کانت فی موضوع اسے علی مقوم لما جعل فیه و سنی وجوده و سنی کفا
 و ان کان یطلق اسے قولنا و جد کذا لانه کذا اما بطریق الاشتراک او بالحققة و لیس علی حان تخلفه کوجه و لیس
 فی النک و الجزئی فی النک و کوجه و الجسم فی المكان و الزمان و مثل کون الشئ فی العصر و المرض و کونه فی
 السادة ان لکن وجوده و هو موجود فی الموضوع حیث لا یتمایز ان یقی الاشارة الجسمیة کما مر فی تفسیر
 المحلول قد یتم بهم من هذه العبارة ان وجوده السامیة فی نفسه مثلا و هو موجود فی الجسم و قیاسه و لیس

بشئ ان ينفصل ان يقال وجد في نفسه تمام الجسم ولا يمكن ان يسكن شئ في نفسه غير لما كان شئ في نفسه غير متحرك
 الجواهر اربعة اقسامية اذا وجدت في الخارج لم يكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحسية
 في المادة وآثارها بغير علم اذا وجدت الى ان الوجوه لا يد على المسببة في الجواهر والعرض ومن ثم لم يصدق الجواهر
 على ذات الباري المقصود الشاكلة في اقسامه عند المتكلمين وهو اس العرض اما ان يختص بالحق
 وهو الحجة ولا يشترط ان لا يراكات بالجواهر ومن غير ما كان العلم والارادة والكرهية والشوة والنفرة
 وسائر ما يتبع الحجة وحصر في عشرة باطل بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنخفضة في الازمان اربعة الحركة
 والسكون والاجتماع والافتراق والمحموسات باحدى الحواس الجسم كالصوات والالوان والحرارة والبرودة
 والحرارة وتب بضم الى ان الاكوان محسوسة بالفروقة ومن اكر الاكوان كجسدية ومقتضيه عقله وآخرون
 اسے انما غير محسوسة فانما لا يشاهد الا المتحرك والساكن والمتبين والافتراق ومن اكر الاكوان كجسدية ومقتضيه عقله وآخرون
 والاجتماع والافتراق فلا ولما اختلفت في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيما دأب على
 ان النوع كذا احد من هذه الاقسام المذكورة تحت اختصاصه بالحق وغير الحق بمتناهيته بحسب الوجود
 يعني ان عدد الانواع العنصرية الموجودة متناه ولا عليه الاستمرار وبران التطبيق اليه دليل يمكن ان يوجد
 منه اى من العرض النوع غير متناهي بان يكون في الاسكان وجود اعراض نوعية متغيرة لا اعراض موجودة
 الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه اوليا يمكن ذلك اختلف فيه من ثم وهم كثر في القول
 وكثيرين الاشارة على ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعاً فهو متناه لان لا يتناسبه لا يكون
 قابلاً للمساو التطبيق اليه ومن جوز كمالها في اتباعه والقاضي متناهي اكثر اجوبة فلانه ليس عدد اولي من عدد
 فوجب الاستتباب كما هو الحق عن المتقين به لا توقف وعدم الجزم بالحق والجواز لضعف المناهين وجميع
 اى وجه من هذا ظاهر اما ضعف الثاني طام في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم
 واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم المتناهي كضعف الواحد
 الالف مراتب غير متناهي ومن ان بران التطبيق لا يتم الا فيما مضى وجود الالف في ان
 الافراد المكنية النوع واحد من تلك الافراد غير متناهي وان لم يوجد منها الا ما هو متناه المقصود الشاكلة
 في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه اى العرض منحصراً في المقولات التسع وان الجواهر كلها متقولة واحدة
 فصارت المقولات التي هي اجناس عالية لوجودات المكنية عشرة ولم ياتوا في المحضر بل صح الاعتماد عليه و
 محمد تقي اثباته بمصر هو الاستمرار والتاقص وجوبه بطله بحيث قيل من الانتشار ويشل الاسطرار انهم
 قالوا العرض اما ان يقتل لذاته القسمة به لا الاول هو الحكم وانما قلنا لذاته يخرج عن الحكم بالعرض
 كالعلم بعلوم فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لخلق بالمعلومين والعرضين للعدد وسير عليك قسائمكم
 بالعرض والملازمة القسمة به لا يمكن ان يفرغ فيه شئ غير شئ في نفسه في فصله فافصل لان كل منها قابل

كانت الهيئة المطلقة لهذه النسبة مجردة باقية بنفسها فيكون وضع الانعكاس وضع القياس بعيدا لا يقال بالانعكاس
 ذكرتم انتم كفا في معنى الوجود الذي يتصورها فإذن لا يفرق بالانعكاس الحاصل من النسبة الخارجية لا انتقال بين
 الفصل في جملته وجودا وجها وكيف يتصور ان جهة من الجنب فارت فضا فخر فارت وفارت الى فصل آخر فالحق
 اذن اعتبار بنسبتين في باقية الوضع المطلق الكلي وسيجد في جهة من الجنب لشيء بسبب محيطه فيقتل بالانعكاس
 وبهذا التقييد الاخر عني انتقال المحيط بالانعكاس المحاطين بالانعكاس من المكان الى المكان المتعلق به فانه وان كان
 هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط بالان ان المكان لا يتقل بالانعكاس الممكن سواء كان ذلك المحيط طبعيا
 طبعيا كالاباب صخرة مثلا او لا يكون طبعيا سواء كان محيطا بكل كاشوب الشان بجميع البدن او محيطا ببعض
 كالقائمة والعمامة والحق والقياس وغيرها الخافس الاضافة وهي النسبة المتكافئة اي نسبة نقل بالقياس الى
 نسبة اخرى مقبولة ايضا بالقياس الى الاول كالابوة فانها نسبة ينقل بالقياس الى البنوة وانما اي البنوة
 اي نسبة نقل بالقياس الى الابوة فالابوة فالنسبة فاذ النسبة المكان الى ذات المكان
 حصل للمكان باعتبار الحصول فيه صفة هي الاين واذا نسبتنا الى المكان باعتبار كونه ذامكان كان الحاصل
 معنا قالان فظلا المكان نسبة مقبولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذامكان اي شكلنا فيه
 فالكانية والتكيفية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة نقل بين ذاتي الشيء والمكان
 مقبولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة وهذا الذي صورناه لك بكتابك الفرق بين النسبة
 ليست بمصنفات وبين المضافات فاعلمك وتحقق في سائر النسب فانه ما قد طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا
 الاساس ان ينقل وهو التأثير كالمسكن ما دام متخافان له ما دام متخافا غير قادرة هي التأثير الذي هو من
 مقولة ان ينقل فلو لم يكن ان ينقل غير ما هو مبدأ والسخوة اي المسكن لا تسمى السخوة التي لا تلبق بالمسكن
 ينقل بعده وبما كان ذلك المبدأ وجوده المساك ان ينقل وهو التأثير كالمسكن ما دام متخافان له ما دام متخافا غير
 قائمة وهي التأثيرات من الذي من مقولة ان ينقل فلو لم يكن ان ينقل اذن غير السخوة لبقا بها لعمري اي السخوة
 الذي لا تلبق بالمسكن ان ينقل بعده بل السخوة امر قائم من مقولة كيف وكذلك الاحتراق القاري في الثوب واقطع
 السخوة في الخشب وغير استعداده لبا اي غير استعداد المسكن للسخوة بثبوته قبل اي قبل التسخن الذي هو من مقولة كيف
 ايضا ولما كانت امان المقولات ان يزدن تجددين غير فارتين اختير لهما ان ينقل وان ينقل دون الفصل والافضل
 قيل الوحدة والنقطة خارجة عن اية من المقولات التي هي في المحر فقلوا لا نعم فاعراض ان اذا وجد لهما في
 الخارج وان سلطنا انهما عوان موجودان فمن لم نخر الاعراض باسمه ايضا اي في التسخن على معنى ان كل ما هو
 عرض فيه متدرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان يترك اعراضا جابل حصرا فيها بالمقولات وبسبب
 الاجناس بالانانية على معنى ان ما هو جنس عال للاعراض فهو احدي هذه التسخن كذا يران اي الوحدة والنقطة عليهما
 الا انما يتجران كذا انما تقول على ما تحته ولي الجنب وتحت اجناس ولا يتدرج فيما ذكرنا حجة ثبتت انها اجناس

الاعراض
 لا تلبق بالمسكن
 من حيث هي
 فلو كان

عاليان الاعراض خارجا من التسع فيصل بها جوار اجناس العاليية فيما لم يجهل شي منها اس من جوار
 اقلية لجوار ان يكون تواما على ما عتدوا او عرضيا وان يكون اجتمعا او مختلفا حقيقة او ازايا حقيقيا اجتمعا
 وان يندرجا في متوحد الكيف كما ذكر في المباحث المشهورة لان كل ما عرض لا يتوقف تقوده على تقوده بل خارج
 عن ماله ولا يقتضي قسمه ولا نسبة في اجزاء او احوال واما اندر اجناسه متوله اكم على ما عتد فظ ان اكم
 هو الذي يقبل القسم بلذاته بخلافها او اكم ان وعو لا يخصها بالقولات العرضية في التسعة شش
 مقتامين احداهما ان هذه التسعة اجناس عليه والثاني ان ليس الاعراض جنسا عاليا سواها او ليس شئ من غير
 او لغاتين يتقنه وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما عتد لجوار ان يكون ما عتد امور مختلفة
 با حقيقة وهو عارض لما فيكون ح عرضا ما لا جنسا ولا كونها اس ولم يثبت انهم كون هذه التسعة على تقدير
 جنسها اجناسا مالية لجوار ان يكون ما عتدوا او حقيقيا فيكون كل واحد منها جنسا مفرودا عاليا وان يكون
 اتحان منها او اكثر واخلات تحت جنس آخر فيكون ذلك الدارح تحت الجنس الآخر حسب استطراد ان كان
 ما عتد اجناسا او اجناسا فلا ان كان ما عتد الا حقيقيا فيظهر انه ثبت المقام الاول بل نقول لم يحدد
 احد من المشاهة اصلا ولا المحصرى ولم يثبت المحصر الذي هو المقام الثاني لجوار متوله اخرى اسه جنس
 عالي الاعراض مغاير التسعة المذكورة وقد راجع ابن سينا على المحصر باجملا صفة انه اسه العرض يتقسم
 انفسا ما دبر امين النفي والاشبات الى كم وكيف ونسبة كعلم من ان العرض اما ان يقتضيه لذاته انقسمه
 او لا الثاني اما ان يقتضيه النسبة لذاته او لا فلهذا اقسام ثلثة لا يخرج للعرض عنها ولا مجموعها فخصر قسام
 بالموجود الممكن في اربعة على هذا النسبة اما الاخرى لاجزاء وموضوعها بعضها الى بعض وهو الوضع او لا يكون
 النسبة بين اجزاء وموضوعها بل المجموع على امر خارج عنه وهي اى هذه النسبة اما اسه كم فان كان قاسما
 كجوار اجتماع اجزائه مما كان اسقل ذلك اكم القارية اى بانتقال موضوع النسبة فهو الملك فهو لا ان
 وان كان ذلك اكم جوار فموتى واما الى النسبة فالصفات لان النسبة ح سكرية واما الى كيف فالفضل فلهذا
 على الكيف الابان يكون منه غيره وهو ان يفضل او يكون هو من غيره وهو ان يتفصل واما اسه المجموع
 وهو لا يميل النسبة لذاته بل عارض من عوارضه ولا يخرج من ذلك العارض ما ذكرنا من الاعراض
 المختلفة فالتسعة الى المجموع راجعة الى النسب المذكورة لا قصارى راسه فانخرت الممكنات الموجودة في عشر
 متولات والاعراض في تسع منها والاصراض على ما ذكر في هذا المحصر لان النسبة الى اكم القارية ان يكون بالاعراض
 فحتى يصرف الى ان والملك بل قد يكون بالنسبة الى اكم القارية جوار اخر كما لما ستم من على جبين والمحافظة
 التي الى الاتحاد في غير ما عتد في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج الى اكم كما مر فلهذا جوار التركيب
 وانه يجب كثير الاقسام لا يخرج ان يعتبر التركيب من النسبة الى اكم والنسبة الى الكيف خلافا فيكون
 قسما خارجا من الاقسام المذكورة وانه يتقنه من الاقسام الممكنة نسبة الى العدد الذي هو اكم لتفصل

ولا يريان على استغناء أي استغناء هذا القسم واليه فاقسبته الى الزمان الذي هو كم متصل غير لانه حين
ان يكون متى انما يجب ان يكون تلك النسبة بالحصول في حتمى يكون متى فان الحركة متى كان الزمان متناهيا
والمجم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انساب شئ منها الى الزمان بحصول غيره وايضا
لا ثم ان النسبة الى الكيف وقيل الاباض من غيره او سنة غيره والدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة
بالاشابة واذا جاز ان يكون النسبة اليه على وجه آخر لم يكن مخصصا في ان يغض وان يغض على ان
اختصار اثنين المتولين في نسبة الى الكيف من غير غيره وايضا فاقسبته الى ذات المجموع بقوله لا يحصل في أي
خلول الاعراض في ذات المجموع وكون المجموع الذي هو غير حصول في الحيز لان حصوله نسبة له الى حيزه وكذا حيزه الى
نسبة الحيز الى المجموع فليس استغناء ابدناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالمجيب عليه واصل استغناء وجود
لما وجدنا شيئا هو محض على الموجودات المكنة غير ذلك الذي ذكرنا كان هذا القسم ضارفا وجب الرجوع
اثر في اثره كل شئ الى الاستغناء بوجه مؤنة هذه المقدمات الطولية وان اردوا ان سينا بما ذكره الاشارة الى
كيفية الاستغناء فلاباس فان فيه ان فما ذكره تقريبا الى الضبط الجلس المنتشرة في جميع النقط انما شئ من
الانشار اعلم ان انحصار المكنات في هذه المقولات بالمشاورات فيما بينهم وهم يعرفون بانما يحصل لهم اليه
سوى الاستغناء الذي لا يفيد الاثنا ضيفا ولذلك خافه بعضهم فعمل المقولات اربعا المجموع والمكون الكيف
والنسبة الشاملة الباقية وبعض جعلها منساختا الحركة متحركة براسها وقال العرض ان لم يكن فلا فلو الحركة
وان كان قارا فانما ان لا يعقل الا ان غير فوا النسبة والاضافة او يغض بدون الغيب مخرج اما ان يقتضيه
الذات القسمة فوالكم والا فوالكيف وقد مر جوابان المقولات اخماس عالية للموجودات فان المقولات
الا اعتبارية من الامور الصائفة وغير ما سوا كانت بقرينة او بقرينة كالموجودات الشبيهة والامكان والشيء والجملة
يستمد بقرينة فيها وكذا مقولات المستقالات نحو الابعين والاسود خارجة عنها لانها اجناس لما هيات
لها وعدة نوعية مثل الاسود والابيض والاشنان والفرس وكون شئ وابعاض لا يحصل به صفة نوعية قالوا
واما الحركة فالحق انما من مقولاته ان يغض وذو سبب بعضهم اے ان متحركة الفعل والانفعال اعتباريان
فلا تندرج الحركة فيما المقصود الرابع في اثبات العرض لم يذكر وجوده الا ان كيسان الامم فانه
فوجب الى ان العالم كما هو سر فالحركة والبرودة والحرارة والصلابة والنعومة هيست عرضا بل جوهر القالون به
أي بوجود العرض انفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شدة تطلبه لا يبالى شانه كما في المنزلة الصلابة
ومن تجد من البعض فاجوز ارادة عرضة يحدث في محل وجعل الباركة على مرديا بها اي بتلك
الارادة والصلابة كافيته انما في عين المقامين فانما تلك الالوان والاضواء والاصوات والطعوم و
الروائح والحرارة والبرودة وغيرها كما استناد لا يملك في انهما ما لا يجوز قياهما بالذات وبخسها
ودعوى كون الارادة كانه بنفسها وكون الباري حق وجعل وطارديا بان استغناء نسبتها اليه الى

غیر مکابرة مرتباً المقصود الخامس فی ان العرض لا یتمثل من کل محل علی قیاس انتقال الجسم
 من مکان الی مکان و هذا حکم قد اتفق علیہ استواء علی صیوة فہذا المتکلمین لان الانتقال انما یتصور فی
 البتہ و ذلک لان الانتقال یرتفع فی حیدرہا کان فی غیر آخر و ہذا لیس لا یتحقق لاسیما فی البتہ و
 العرض لیس بجزئی و فیہ نظر فان ذلک الانتقال المفسر بما ذکرہ انتقال الجسم من مکان الی مکان آخر
 و اما انتقال العرض الذی کلا سانیہ فہو ان یتصور عرض بعینہ کل بعد قیاسہ کل آخر و یس بذامہا
 لا یتصور فی العرض بل لابد لنفسہ من یران لا یقال ہو حال الانتقال اما فی الحکم الاول و الثاني
 و کلاہما بذل ان کون فی الحکم الاول استغناء و فیہ مقدم علی انتقال عنہ و کون فی الحکم الثاني ثبوت فیہ
 متاخر عنہ لان الانتقال الیہ و انما علی عمل آخر و یروى الکلام اے انتقال الی ہذا الحکم و یلزم ذلک المتحدور
 لا نأقول جائز ان یکون انتقال العرض و فیہا لا تبدیلاً یکون ان مفارقة بحکمہ ہوان مفارقتہ
 بحکم آخر و اما عند حکما و فان تشخصہ اے تشخص العرض المعین یس لذاتہ و ما بہتہ و لا لوازمہا
 و اما تشخصہ فیہ تشخصہ و لا لما یحل فیہ و لا و لان حلولہ فی العرض متوقف علی تشخصہ و لا یتم فصل
 لا یکون حللاً فیہ و لا محلاً لہ لان نسبتہ الی کل سواء فکونہ علیہ تشخص ہذا الفرد و غیرہ ترجیح بالراجح
 فہو ای تشخصہ بحکم فالحاصل فی الحکم الثاني ہویۃ آخری اے تشخص آخر غیر تشخص الذی کان
 حاصلہ فی الحکم الاول لانه اما کان بحکمہ مدخل فی تشخصہ لم یصور مفارقة عنہ باقی تشخصہ بل
 بحکم استواء و فلا یکون الحاصل فی الحکم الآخر معین الذی عدم بل عرضاً آخر من نوعہ و
 الانتقال من محل اے محل آخر لا یصور الراجح بقول الہویۃ المتعلقہ عن احدہما اے الآخر و
 اولاً بقول الہویۃ ہیناً فلا انتقال اصلاً و فیہ نظر جواز ان یکون تشخصہ ہویۃ الخاصۃ و لا یلزم حصر
 النوع فی تشخص انما یلزم ذلک اذا کان تشخصہ بما بہتہ و فیہ بحث لانه ان ارید ہویۃ الخاصۃ
 تشخصہ لزم کون الشیء علیہ لنفسہ و ان ارید ہویۃ تشخصہ کان کل علیہ بجزءہ و ان ارید وجودہ
 الیقینی فان اخذ مطلقاً لم یکن علیہ تشخص معین و ان اخذ معیناً فذلک لان معین الوجودات فی
 افراد ہامیۃ و عیۃ انما یکون تبیینات تلك الافراد و عکس دارنہم یرید علی الدلیل ان الالزام استواء
 نسبتہ لنفسہ اے الکل اذ یجزان یکون لہ نسبتہ خاصۃ الی تشخص معین خصوصاً اذا کان منفصل
 فاعلاً مختاراً فان لہ ان یختار ما شاء و ترجیہ الیہ انہ لا یطرون علیہ عرض خیر و عہد فی تشخصہ و ربما یقال
 فی اثبات امتناع الانتقال العرض یحتاج الی الحکم نفس فاما ان یحتاج العرض المعین اے محل
 معین فلا یفارقہ لان خصوصیتہ ذلک العرض المعین متعلقہ بذلک المحل المعین و تقنیۃ یاہ لہذا تبا
 او اے محل غیر معین و لا وجود لہ لان کل موجود فی الخارج فو متعین فی نفسہ فیلزم رجوع ان
 لا یوجد العرض فی الخارج لا استواء بل الذی یحتاج ہو الیہ و ہذا یلزم قطعاً فمعین الاول فامتنع

بذا وادون ذلك امران الاول التحيز صفة للجوهر قائمة به وليس التحيز تحيزا تبعا لغيره والا كان الشيء
 الذی هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذات الجوهر اذ لابد ان يقوم التحيز لا
 بالجوهر حتى يتغير غير من التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد استشرط قيامه بالجوهر لقيامه به
 وهو اشتراط الشيء بنفسه وان قلنا بتعدد التحيز القائم به بالجوهر فيكون قيام كل تحيز
 مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وكذا اے بالانابة له الامر الثاني اوصاف البارے قائمية به
 كما سنبين من غير ثابته التحيز من ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا ينبغي ان يقوم عرض لمرض ثان
 وذلك المرض الثاني باخر مرتبة اے ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعينه تابعا لذلك الجوهر في تحيزه
 لا بتعدد البعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا
 له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة القول بان النتائج لا يكون متبوعا لآخر
 وليس في الاول من حكمة مجموع لجواز ان يكون احدهما لازمة مقتضا لكونه متبوعا ومحملا والآخر
 مقتضيا لكونه تابعا وحال وهو اى ما ذكرناه من قيام البعض بالعرض والآخر الى الجوهر محل النزاع
 فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه محال يقول به عاقل وقد ارجع بعضهم لوجه ثالث فقال لجواز قيام
 العرض بالمرض لجواز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القاييم بالعلم كالعلم في العلم الاول فيلزم تسلسل
 وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض بالتحفة بعضها وكون المتنازلة والمتفاداة استح
 افلا سفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قايان بالحرركة القائمة
 بالجسم فانما يوصف لها يقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركة لم يصح بالضرورة
 ان يوصف بان سرعة او بطيء والجواب انه لا يصح هذا الاحتجاج لانه مذهبنا فاما اے السرعة والبطء
 ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما لسكنات اى السرعة والبطء والابل السكنات المتخلطين للحركات
 وقلتها وكثرتها فاصل البطء ان الجسم ليسكن بسكنات كثيرة في زمان قطعه فاصلا لسهولة السرعة
 انه ليسكن بسكنات قليلة باقيا بسكنات البطء ولا شك انها بدين المسمين
 من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا سلة مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات ومرتباتها
 المتفاوتة السرعة والبطء والزوايا مختلفة بالتحفة وليس ثم امر بوجود الحركة المتعصبة التي
 هي نوع من تلك الانواع المختلفة المتفاوتة واما السرعة والبطء اللذان يوصف بها الحركات
 فمن الامور النسبة التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا غفلت الحركات المختلفة بالتحفة
 نفس بعضها اے بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء وهما كوكونا امرين نسبتين
 تختلف حال الحركة فيها بحسب اختلاف المقايسة فانها اى الحركة يكون سرعته بالنسبة
 اے حركة وبيئته بالنسبة الى حركة اخرى فلي بذا فالسرعة والبطء ومكان الحركة اعتباران

ولا نزاع فی وجع الاعراض بالاسرار الاعتبارية انما الكلام فی وصفها باصور موجودة وملكها و اجتماع آخرو بولان
 الخشونة والملاسة عنان من مقولة الكيف قیامان بالسطح لانه الذی یوصف لهما والسطح عرض فاشارة
 الی جواب بقوله واما الخشونة والملاسة وان سلم انما کيفیتان اسی لاسلم انهما من باب الکيف بل هما
 من مقولة الوضع التي هی من المنسب الاعتبارية وان سلم انما کيفیتان موجودتان فقیما لهما بالجم
 لا بالسطح المقصود السالغ ذی الشیخ الا شرک وبقوله من الماشرة الی ان العرض لا یبقی
 رابین فالاعراض جللتها غیر فیه عند هم علی التقضی والتجدد بقضیه واحد منها وتجدد آخره فلهذا یخص کل
 واحد من الاحاد والمثقفیه التجردة لوقت الذی وجد فیہ انما یولد للاحداث فاما یخص مجردا وانه
 کل واحد منها لوقت الذی خلق فیہ وان کان یکن له خلق قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذی هو
 الی ذلك لانهم قالوا بان اسباب الحوج الی المؤثر هو الحدوث فیلزمهم استثناء العالمات
 بقائه عن الصانع حیث یوجب علیه عدم التعالی الله عن ذلك علو کبره لما ضرر عدمه فی وجوده فذمها
 ذلک بان شرط بقاء المجموع هو العرض ولما کان هو تجدد واختصاص الی المؤثر انما کان المجموع الیهم
 حال بقاءه محتاجا الی ذلک المؤثر ولسطة احتیاج شرطه الیه فلا استثناء واصلا وواقعه علی ذلک
 النظام والکلی من قدام المقولة وقالت الفلاسفة وجمهور المتأخرین لیس فی الاعراض سوسه الاثر والحرکات
 والاصوات وذهب ابو علی الجبالی وابنه والواندیل الی تغایر الاوان والطوم والروایح ودون
 العلوم والارادات والاصوات والوازع الکلام والمقولة فی بقاء والحركة والسکون خلاف کما استوف
 فی سباحة الاکوان قالوا الی الفلاسفة والایق من هذه الاعراض اسباب التحقیق امکانه لوقت الذی
 وجد فیہ لاقبل ولا بعد الی لیکن ان وجد قبل ذلک الوقت ولا بعده لاستناده الی سلسلة
 متقیة لذلک الاختصاص راجع الی اصحاب علی علوم بقاء الاعراض بوجه ثلثة الاول انما یوقیت
 لکانت باقية اسی متعقبة بقاء قائم والبقاء عرض فیلزم قیام العرض بالعرض قلت لانهم ان البقاء
 عرض بل هو اعتباری مجردان یقتضی به العرض کالمجموع وان سلم کونه عرضا فلهذا اقتضی بقاء العرض
 بالعرض الوجود انما یجوز خلقی مشد فی محله فی الحالتہ الثانیة من وجوده لان الله سبحانه وتعالى
 قادر علی ذلک اجماعا فلو لم یبق العرض فی الحالتہ الثانیة من وجوده لاستحال وجوده فلهذا
 والا یجتمع الشک والکسر بقاء الاعراض یوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فامکانه باطلا لئلا
 تخلف احداهما من الی ذلک المحل بان یدم الاول عنه لان جواز الحالتہ مشد فی محله فی
 الحالتہ الثانیة فلیس مطلقا بل مشروط باعدام الاول ولا استحالة فیه کما لا استحالة فی جواز لیکانه مشد
 فی محله فی الحالتہ الاول الی علی قدر عدم ایجاد الاول فیهما الیهم ما ذکرتم لیکون فی المجموع لا یجوز خلقی من مثل
 انی حیث فی الحالتہ الثانیة من وجوده اجماعا فلو کان باقیا لاستغ خلق مشد کذلک لاستحالة اجماعی من

بالذات فی جزو واحد فانتقض ویکلم الوجه الثالث وهو الحجة عند اصحاب فی اثبات هذا المطلوب
 اما ای الاعراض لو بقیت فی الزمان الثانی من وجود ما انتقض زوالها فی الزمان الثالث والبعده
 واللازم الذی هو امتناع الزوال بطال بالاجماع والشهادة المحسنة بشهد بان زوال الاعراض
 واجب بلا استثناء فیکون الملزم الذی هو بقاء الاعراض باطلا یضایح ان الملازمة انه اذا زال العرض
 بعد بقاءه فاما ان یزول بنفسه وانقضاء ذاته زواله وان یزول بغيره المتضمن زواله وذلك غیر اما
 امر وجودی یوجب عدمه لذاته اے لا باختياره فیکون قاعلا موجبا وهو طرف الضد علی عمل العرض
 اولاً یوجب لذاته بل باختياره وجوده وهو الفاعل المعلوم بالاختیار واما امر معدی وهو زوال الشرط
 وهذه الاقسام الاربعه الحاصرة لاحتمالات العقول باطله اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت متضمنة لبعده
 یوجب ان لا یوجد ابتداء وان ما یقتضیه ذات الشئ من حیث هی لا یکن مقارنته عنه واما زواله بطرف
 ضده علی خلافان حدوث الضد فی ذلك المحل مشروط باختياره عن فان المحل بالمحل یحل عن ضده فیکون
 انقضاء بقعه آخر فلو کان انتفاءه عن المحل بطرفاً علیه لازم الدور لان کل واحد من انتفاء
 والعدم الاول وطرفان الضد الثانی سو قوت علی الآخر محصل به او نقول فی البطلان هذا القسم لما کان
 انقضاء من الطرفين فلیس الطاری بازاله الباقي اولى من العکس وهو ان یدفع الباقی للطاری
 بل الدفع الصادر من الباقي ایمن من الدفع الصادر عن الطاری فیکون الدفع اقرب الی
 الوقوع من الدفع واما زوال العدم مختار فلان الفاعل بالاختیار لابد له من اثر یصدر عنه والعدم نفی
 محض لا یصلح اثر المختار بل ولا فاعل اصلاً او نقول فی البطلان کون زوال المختار وما اثره عدم فاعله اثره
 ولا فرق بین قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له کام فی بحث الامکان فلیس الفاعل الذی استند الیه قول
 العرض فاعلاً اصلاً سواء فرض خیار الموجب واما زوال الشرط فلان ذلك الشرطان کان
 عرضاً آخر فیه لا یتصل الکلام اے العرض الذی هو الشرط فیکون زواله یزوال شرط الذی
 هو عرض ثالث وکذا فیکون وجودا عرضاً غیر متناهیة لبعضها بشرط بعض وان کان ذلك الشرط
 جوهراً لم یجرب فی بقاءه مشروطاً بالعرض لازم الدور لان بقاؤه کل واحد من الجوهري والعرض مشروطه
 بقاء الآخر سو قوت علیه والاعتراض اے علی الدلیل الذی عدده عمدة انما اختار ان یزول بغيره وذلك
 ظاهر وجود ابتداء ومجازان یوجب ذاته العدم فی الزمان الثالث والاربع فاعده ای دون الزمان
 الثالثی فلا یلزم ان یوجب ذاته العدم مطلقاً حتی یكون مستغنياً بقاءه ابتداء بل یلزم ان یكون تضاداً
 ذاته عدمه فی زمان مشروطاً بوجوده فی زمان سابق علیه واستحالة منقوعه ثم هذا الدلیل الذی
 ذکرتموه واوله علیکم فی الزمان الثالثی بینه وذلك بان یقال لا يجوز زواله فی الزمان الثاني
 لان زواله فیه ما لذاته اولیه اے آخر الکلام مما یجوز ان یمکنه فی صورة النقص فهو جوازا

عنه في ضرورة الترتيب والتميز فنقول في بقية ما على هذا القول من حجة في ذلك الحس مشروط بضرورة الترتيب ان
اوجب في الشرط تقدمه على الشرط وانما يكون حدوث الفاعل الخارج عن الشرط ولا بد من ذلك الشرط والباقي
او لا بد من عليه من سعة امتناع الاجتماع ولا دلالة له في ذلك اذ كان حدوث الطاري وروايل الساعات
مطلوب من الاجتماع على هذا الشرط ولا بد ان لم يوجب في الشرط تقدمه بل اكتف بحصول الاجتماع
ثم ينبغي التماس كماله فإذ ان يكون كل منها شرطاً لآخر ويكون الدور الازم منه معينة كما ان دخول
كل جسم من اجزاء الحلقة الدوارة على نفسها في جزء من اجزاء الاخر مشروط بخروج الاخر عنها بالكلية
ولا محذور في ذلك لان مرجه ان لا يجرى بها وبالجملة ان سوا جزيئاتها في الشرط او لا يجرى
ان كان الباقي وطران الفاعل لم يحدث معاً وبه المعينة لا ينافي العلية او العلية تقدم في العقل
فقد يكون طرانه على لزوال الباقي مع كونها متساوية الزمان كالعلية والمحلول فانها متقاربان بحسب
الزمان مع كون العلية متقدمة في العقل والحكم بان الطار من ليس اولى بازائه الباقي من عكسه بطر
لان الطاري اقوى قربة من السبب ولابد الباقي منه وايضا قد يقول لان الفاعل الذي فعله لا يفعل لانه
يصل عدمه وذلك لا يحتاج الى ان الفاعل صادر عنه بل بخلافه امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كان
في زواله وايضا لازم ان عدمه لا يصلح ان يكون اثره صادر عن الفاعل نعم ذلك مسلم في عدم
الشيء واما عدم الحادث فقد يكون نفس الفاعل كالوجود الحادث واما الدليل على امتناعه و
ايضا قد يقول بضرورة الشرط قوله هو المجموع اذ لو كان عرضاً تسلسل واذا كان ذلك
الشرط جزمه بالشرط بقاؤه بالعرض فيه ورتبنا ممنوعه لانه لا بد من
تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط او احداً لا يتبعه على التبادل ان في نفسه
ان لا بد من ضرورة وقوعه في ان الاعراض عندنا قسمان قسم جزمناه كالادان وقسم
لا يجوز نقاؤه كالحركات ورح جاز ان يقال بشرط العرض الباقي عرض لا يعينه من اعراض
متعددة من الاعراض السبعة لا يتبعها لانه كدورات متعددة من الحركات مثلاً فيكون
كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الاخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار
شرطه مادام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بد من عت كالدورة والاخير
من تلك الدورات المتعددة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بالتسلسل و
جازا في ان يقال بشرط العرض هو المجموع وشرط المجموع هو تلك الاعراض المتبادلة
فلا يلزم دورها وانما جزم في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض
لا يبقا ولا يتبع ما هو مشروط به كذا ينبغي ان يعقب بذلك الكلام واعلم ان النظام المذكور الدليل
في الاجسام انما كالا عرض في ما قيل يتجدد حاله في حاله وسير عليك في الكتاب ان الجسم ليس مجموع

احوال متعدده بمقتضى خلقها لا نظام و الجواهر من المتعزلات على هذا النقل بل من جملة الاعراض تتجدد
 الاجسام على مذنبه فلا حاجة الى طرد الدليل منها و اما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عند مركبة
 من الجواهر الاخرى كما هو المشهور من مذنبه و بقيد ما ذكرناه قوله و منه اى من طرد هذا الدليل عن الاجسام
 بل ان يرد الاجسام لتعلقها عليه اى على هذا الدليل عند التعاقب ببقاء الاجسام و قد كذب عنه اى من
 هذا النقص بان يئس الجسم بل الجوه مطلقا قد يزول المرض بقوم راسه بخلق احد سبحانه و عاضا سائيا
 و بقاء فيقوم ذلك المرض بالجوه فيزول كالفتا و عند المتعزلات عنه عند هم عرض اذا خلق الله فليس الجوه
 كلما فان قبل المشهور في المتعزلات البصرية ان الفتا و عرض حضا و للبقاء و يخلقه الله لانه عمل
 فحق به الجواهر و لا يكون قابلا بانفسه كما اذ عتيده احبب بانه جاز ان يخلق اولانى على ثم يخلق
 محل اراد الله افتاده و الا و لى ان يقال المقوم بتشبيه ذلك المرض بالفتا و على مذنبه من مجرد
 كونه متافيا للبقاء و ان افترا فى ان احد هما قائم بالمثل دون الآخر و بانه قد يزول الجوه من لمرض
 لا يخلقه الله فيه عند تاييدان ما ذكرناه و لا هو طريق زوال الجوه من راسه المتعزلات لانه زوالها
 طريق آخر و هو ان لا يخلق الله اعراض اخرى لا يمكن طرد الجواهر منها فيزول قطعا و المحاب عن طرد
 النقص ان يقال اذا جزمتم في فتا و الجوه الباقى في ذلك الذى ذكرتموه من انه يقوم به عرض شافى
 بقاء و لا يخلق الله عرضا لا يمكن بقاءه بدو غير بقاء من فتا و المرض الباقى في خلاصه الدليل فى
 اصل المسمى ايم ان الله ان يود استقل راسه ان المرض لا يقوم به عرض فليس هو فتا و
 باحد الجوهين المذكورين في فتا و الجوه و الا كما سيظهر من الحكمين ان الجوه اى بقاء الدليل على ان العالم لا يعدم
 و لا يصح فتا و الاجسام من كونها محدثا و قد بينا استلزام البقاء لا متنازع الزوال و بقاء الاجسام ضروري
 لا وجوب فيه اصلا فخرج زوالها قطعيا و يا نيك في مباحث محبة الفتا و على العالم زيادة بحث من به الموصوف
 بزواله و انكشفه عليك ثم انما يلزم بقاء الاعراض طرق الاول للمتشابهة فانما تشابهه لان الهامية
 فالحق بقاءنا قدره في الضرورات فتنال و لا الهامية تشابهة على ان التشابه لمراد و استمراره فلو كان يكون
 امثالا متوالية بافضل كما لا بد من ان الجوه بى مراد و استمراره كسب التشابهة و هو فى الحقيقة متماثل
 متوار على الاتصال الا فى ان يقال اذا جزمتم زوال امثال فى الاعراض فليس شافى الاجسام فيلزم
 الاجرام بقاء و اجسام و هو بدو اخفا فتنال ما ذكرتم فليس و قياس الحقى بواجب فكان فاسد ليس بقاء الاجسام
 بتشابهة استمرارها حتى يخل تشابهة الاستمرار ملزم بقاءه فى ذلك امثاله بل بقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا
 بالمشابهة المحسوسة و لا الهامية لا لبقاء الاجسام لم يفسد الموت و الحياة لان الموت كما هو المشهور عدم الجوه من محل انفسه
 و اذا لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف به الثالث المرض بجوارحه و بهوى اهلته و باويل
 ان يبادر وجوده فى الوقت الثانى الذى هو بعد وقت عدمه الذى هو عقيب وجوده و لا يبادر وجود المرض فى وقتين

مع تحمل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين قدوة اى وجوده بدون تحمل العدم بل على
 سبيل الاستمرار والى بالحوار ولا يشك بقاء الاعراض قلنا ان شئ من اعادة العرض ولا يعلو عليه في ذلك وان
 سلم ان اعادة جارية بقياس بلا حاج الى قياسه وجوده في الوقتين بلا تحمل العدم على وجوده فيما يحتمل
 قياس الاجزاء في حدود اى اولوية الوجود بلا تحمل العدم بالحوار ودعى بالادلة عليها بالحوار ان يكون
 تحمل العدم شرط الوجود في الوقت الثاني فليكن الامادة دون البقا بل نقول ذلك اعني الرجوع في الوقتين
 مع تحمل العدم عندنا جارية بلا اى الوجود وفيما بلا تحمل متعطل فليكن قياس الثاني على الاول على الحوار اهلا
 وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري فيكم فيه العقل بموتة المحس كذلك الحكم بقاء الاعراض لا اذن
 ضروري فيها العقل بموتة الوجود بالطرق المذكورة تنبها على حكم ضروري فالتا قسمة فيها لا يجدي لها الا
 المقصود الثاني من العرض الواحد بالشخص لا يقوم بحلين ضرورة اى بما حكم معلوم بالنسب ولذلك يجوز بان
 السواد انما يحتمل الحمل غير السواد انما يحتمل الحمل الآخر غيرا محليا لا يحتاج الى كره ولا فرق بين اى من جرحنا
 بان العرض الواحد لا يقوم بحلين وبين جرحنا بان الجسم الواحد لا يوجد في آن مكانين كمكان الجسم
 الثاني يدعى بالاشبهه كذا الاول ولنا نقول لشدة العرض انه المحل كسببة الجسم الى المكان فلو جاز طول في
 محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان الشبهين ليستا على السواد لا مكان طول العرض
 مستعدة معاني على واحد واستلزام اجتماع جسمين في مكان ويؤيده اى في بناء ذكرناه من ان العرض متعطل ان
 يقوم بحلين ان العرض الثانيين ويشخص بوجه كما هو فقام عرض واحد بحلين كان يجب كل محل فحينئذ شخص لا يقع
 ثوابه على اثنين على شخص واحد اذ كان له فبقينا كان الواحد اثنين وجميع وليس بالاستسلا لا لان كذا ضروري
 بل بعد بيان لمية فان الشئ المعلوم بالبدية اذا علم لمية الطمان اعد النفس اكثر وان كان الجسم المتعطل
 حاصلا بدون ذلك لم يجد له مخالفا الا ان قدما او المتكلمين كذا وقت في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو
 ان قدما او المتكلمين بوجود الاماكنات حوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخرة وغيره من الاماكنات
 المتشابهة بالظرفين قالوا للمضا فان ان قام بكل منها اسانفة ملحة كان كل واحد من قطعها عن الآخر
 فلا بد ان يقوم بها اسانفة واحدة ليرتبط بينهما الحق انما مثلان قارب من ذلك محالنا بالشخص قارب
 ذلك من هذا وان شارك في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة اعني الوحدة النوعية كافيته في الرابطين المتشابهة
 ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية وهو من كذا ما ذكرنا من الاختلافات الشخصية في المتشابهين
 المتشابهين من الاماكنات كالا بوجه والبنوة اولاً شبيه على ذي مسكة انما متشابهان بالشخص بل بالنوع
 ايضاً وجود الارتباط بهما بين المتشابهين اعني الاب والابن ويلوم قيامه اى جوار قيامه بالكرس الامرين
 اعني محلين فان الجوار والقرب والاخرة مثلاً كما تحقق بين شئين تحقيق بين شيئين مستعدة فلو جاز استحالة
 هناك جاز استحالة بهما الوجود في هذا الا انهم من الاماكنات الفرق فيه قال ابو اشم ان لميت عرض اشد

یقوم بحرین فلا کما الاول و هو کونه عرضاً یقوم بحرین فلان من الجسم بالیصیب انفکاکه وانفصاله
 فیضا من بعض و ليس ذلك السر فی الانفکاک لانه لایفکک یوجب و کذا بالمسألة الاوله لما یصیب الانفکاک
 من اجزائه کما فی التجاوزات و لایستوی ايجاب المسره و صوره الانفکاک فی العدم بعض فهو یعنی التالیف
 بتوئمه بوجوده موجبه بصوره الانفکاک و لایقوم التالیف بکواحد من الجزین فمردی لایحوزان یوم هذا لایفکک
 لایفکک الجزین فکما لان التالیف لایفکک فی امر واحد بالضرورة و لو قال و لایقوم لواحد من الجزین
 لکان أظهر فلو قالم به ای کل منهما سالا بمجموعهما من حیث هو مجموع و الا لکان الحبل واحد و هو الملتزم و ای
 من ان مسره الانفکاک فیما بین الجزاء بعض الاجسام فتالیف العالم تکلیف الاجزاء بل للمفاعل الحتم
 الذی یفکک بافتیاده بعض تکلیف الاجزاء و بعض علی وجهه صعب الانفکاک به و اما التالیفی و هو لایقوم
 بالکثر من جوهرین فلان لو قام التالیف الواحد بکلیه اجزاء و مثلاً لعدم التالیف بعدم جسم واحد من
 تکلیف التالیف لان عدم الحبل یتلزم عدم الحاصل فیہ و التالیف لایفکک لان الجزین الباقیین یتنبها
 تالیف تعلقاً لان صوره الانفکاک باقیه بینهما و جوابه ان التالیف الذی بین الجزین غیر التالیف
 الذی بین التالیف ای بحرین یقوم تالیف بحرین کما ذکرته و یقوم تالیف آخر ثلثه اجزاء و یفکک هذا
 التالیف العالم بالثلاثه فایضا لایفکک التالیف الاول العالم بالجزین و ان ما فی التالیف التالیف
 و کفی عن عدم واحد من مکتبه هو التالیف التالیف العالم بالثلاثه دون التالیف اول القسم
 بالاثین فلا یلزم من اقدام التالیف بینهما و اعلم ان العرض الواحد بالشخص یجز قیامه بکل منقسم
 بحیث یتقسم ذلک العرض بانقسامه فی یوجد کل جزء من فی جزء من محله فکذا مما لا یترام فیہ و
 قیامه بکل منقسم علی وجهه لایقسم بانقسام محله فکذا فی کما سلیانی و اما قیامه بکل مع قیامه بعینه
 بکل آخر فوالله ذکرنا ای بطلانه بدیهی و ما نقل من ابی باظم فی التالیف ان علی القسم
 الاول فلا منازعه من ان فی انقسام التالیف و کونه وجوداً و ان علی انقسام التالیف فبعد تسلیم
 جواز من یجب المناقشه فی وجوبه التالیف و المشهور ان مراده القسم الثالث الاخیر الذی علم
 بطلانه **المقصود الثالث** فی الکفر قد مر علی سائر المقولات کونه اعم وجوداً من کیف
 فان احد قسمیه اعنی الحدیث المادیات و المجر و استواء و وجود من الاعراض السببیه التی
 لا تقر لها فی ذوات موضوعها تا کثر کمیات و کیفیات و فیہ مقام مدسعه الاول الکفر لخواص ثلث
 یتوصل بها الی معرفه حقیقه الاول و ان فیصل القسمه و القسمه یطلق علی معنیین علی القسمه
 الیهبیه و هی فرض شئ غیر شئ و قد مر ان هذا المعنی شامل للکلم المتصل و المنفصل و علی القسمه لخواص
 و هی المتصل و الکلم سواء لکان بالقطع او بالکسوف الاول من خواص الکفر و عرّفه بالجسم و سائر الاعراض
 یعنی قیامه بواسطه اقتران الکلیه بها و ان القصوره شیا سنلزم لکفره مع عدمه و لا مقدار الکلم من کلم

فی
 من
 من
 من
 من

فرض انفسه و المعنى الثاني لا يتصور الا كالمتمصل الذي هو المقدار فان المتقابل يتجلى مع المتقبل و لا يمكن
 ان يكون قابلا للاحقة بالقياس و عند ذلك و المتصل هو الذي هو المقدم لا يتجلى الا كالمقدم لا يتقبل
 و احد في ذاتة لا متمصل فيه اصلا بل يتولد و يحصل هناك كما ان اى مقدار ان آخر ان لم يكن تاما موجودا
 بالمتصل و الا كان متمصل واحد متمصل غير متجانس بحسب القسامات المتكسرة فلو انكم المتصل الحال في
 المادة الجسمية بعد المبادىة بقبول القسمة الانفكاكية و ان لم يكن اجتماع ذلك اكر في تلك القسمة كما بعد الحركة
 الى الغير ليسكون فيه و ان كان لا يمكن اجتماعهما و لا يجب اجتماعهما مع الاخر فالتقابل القسمة الانفكاكية هو
 المادة الباقية بعد ناسخ الانفكاك و لا انفصال دون المقدار الذي هو اكم المتصل ثم نقول ان القسمة
 انفكاكية لا يريد بها زوال الانتقال بل حقيقة في كماله لا يرضى لكم المتصل لا يرضى لكم المتصل لا يرضى لكم
 الوحدات من حيث انه مروض لئلا يكون متصلا و احدا في نفسه بل متصلا بعينه عن بعينه فلا يتصور هناك
 زوال الانتقال بل حقيقة و اذا اريد بها زوال الانتقال بحسب المجاورة كانت عارضة لموضوع الوحدات بالذات
 للوحدات في انفسها و اذا اريد بها عدم الانتقال مطلقا بمعنى الانفصال الذاتية في عارضة للوحدات
 بالذات فانما في ذواتها متفصلة بعضها عن بعض و عارضة لموضوعات الوحدات
 بواسطة التي هي الثانية و وجودها و غير بعدة اما بالمتصل كما في المقدار فان كل عدد يوجد فيها واحد بالمتصل
 عادله و قد بعد بعض الاعداد بعضها البعض و اما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا جساما
 يمكن ان يفرغ فيه واحد بعدد كماله لا يتصل و هو مثل طول مستقيم ذراعا بالاذراع و منتهى العدد
 اكم اذا استقلت منه اشكاله في العدد و امثال في العدد و امثال في العدد و منتهى العدد باستتباب
 المادة للعدد و بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير لا يتناول العدد و الا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة كما في
 المثالين السواء و مقابلا ما في الزيادة و نقصان فان الفصل في الاخطا المقادير و الاعداد و لم يلاحظ
 مما شاع في آخر الكتب الحكم بينها بالسواء و ان الزيادة و نقصان و الاخطا شاع في آخره لم يلاحظ من هذا
 و لا مستطاع ان يكون الحكم بينهما مقبولا بهذه الامور من خواص الكليات و هو انما الذي يتصور في كل واحد
 الذي هو بوجه الحقيقة الثانية فخرج الحاشية الاولى و انما في آخره اجزاء و ان في كل ما كان يوجد بالذات
 كل جزء مفرغ في ذلك الحكم جزء مفرغ في كل جزء آخر و اكثر او اقل حيث يتجلى مع الحكم الاول بالسواء
 و انما نقصان و ان الزيادة مقبولة الى اكم الثاني و تستقيم من نفس قبول القسمة و تقبل السواء
 و لا مساواة و قد جزم ان يقال ان التوهم انما يقسم المقدار كما في مقدار آخر صغر من في فرض فيسما
 يساويه و يوشى و يتجلى الفصل و هي شئ آخر مقبول القسمة و يوشى فوشى في غير شئ بمقدار سواة
 بعض منه لا هو اصغر منه و لا لا ذلك لم يكن قابلا لها و مجردة بالسواء كفاية في القسمة المذكورة و لا يقال
 ان كون المقدار بحيث يفرغ شئ غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة مجردة من حيث هو بعينه الذي

الی خمسة وکذا فان النقطة ليست جزءا من الخط بل جو عرض فيه وکذا کل الخط بالقياس الی سطح واسطح بالقياس الی الجسم ففی قولهم فان ای جزء من الخط فرض مساحته ظاهرة فان جزءا المقدار لا یکون احد مشترک
 بین جزئین آخرین منه فحصل النقطة جزء من الخط تجوز فی البارة والاوان لم یکمن بین الجزاء مشترک
 فان المنفصل کا بعد فاکب اذا اشترک من العشرة الی السادس انتهى الیه استه وابتداء الاربعة الباقية
 من السالغ لانه ای من السادس فکم یکن کده مشترک بینما یعنی بین قسمی العشرة وهما الستة والاربعة
 کما کانت النقطة مشترکة بین قسمی الخط واکمل اتصال لما فی قارای لا یجوز اجتماع الجزاء المفروضة فی الوجود
 وهو الزمان فالآن مشترک بین قسمیه الماضی والمستقبل علی نحو اشتراک النقطة بین قسمی الخط فیکون الزمان
 من قبیل اکمل اتصال ولما قار الفات ای یجوز اجتماع الجزاء المفروضة فی الوجود وهو المقدار فان القسم
 المقدار فی الجهات الثلث فجزء من سطحی وهو اتم التقادیر لونه جتین نقطه فی سطح اوسه جته واحدة فخط
 نهد لاربعة تسام حکم اتصال واکمل المنفصل ههنا لانه لا یجوز فلوک لان توام المنفصل بالفرقات فالتفرقات
 ای الفروقات والفروقات واحاد والواحد امان یؤخذ من حیث ههنا احد من غیره ان یلا حده مشترک
 آخر او یؤخذ من حیث انه واحد هو شئ منین فالاحاد الماخوذة علی الوجه الاول وحدات مجتمعة ههنا
 اتصال ذاتی فیکون عددا هیئت تلك الوحدات فی کمالها والماخوذة علی الوجه الثاني من
 مفروضة الوحدات متفرقة با اتصال الوحدات فی کمالها بعرض واسه فبالتی اشار بقوله لانه اسه اکمل
 الاتصال لاجان جمعی اسه وحدات اسه الی احاد کما عرفت والوحدۃ ان کانت نفس ذاتها اسه
 نفس ذات تلك الاجاد بان یكون ماخوذة من حیث انها احد فقط فوای المجتمع من تلك الاجاد والکثیرۃ
 الی هی العدد وکل کانت الوحدۃ مارتۃ لما اسه تلك الاجاد بان یكون ماخوذة من حیث انها
 اشیا و هیئت موصوفة بالوحدات فی کمالها بعرض والکلام فی اکمل بالذات لانه لانه مد مفروضة من
 المقولات المقصود الثالث لاجاد الثلثة الجسمیه لیس فی الطول وهو الاستداد المفروض
 او لا والعرض وهو الاستداد المفروض ثانیاً المقاطع الاول علی زوايا کثیره واما الحق وهو المفروض ثالثاً
 المقاطع لادین کثیره واما اسه الطول والعرض والحق تطلق علی سائر آخر سوسى السانی الی
 هو الاجاد والثلثة الجسمیه فلو من الاشارة الیه اسه الی الاجاد الجسمیه والاسه لانه خزانة بین جمیع کمال
 یحصل الا من الخط والحق بحسب اشتراک المقطع متصور صافیاً اسه حقائق معانیه بعد الاطلاق
 الثلثة الی الطول والعرض والحق اما الطول فیقال لانه واحد مطلقاً من غیر ان یجوز
 معه قیید وبتباین الی قبل ان کل خط فهو فی نفسه طویل اسه هو فی نفسه بعد وامتداد واحد قد
 یقال لامتداد المفروض وهو واحد الاجاد الجسمیه کما ذکرناه وبقال لانه طول احد لوی من المتقاطعين
 فی سطح وههنا هو المشهور فیما بین الجسمیه واما العرض فیقال لیس وهو واحد استدادان وههنا الی

قبل ان كل سطح موقوف في نفسه عريض ولا مستد او المفروض ثانيا المقاطع المفروض اولاهي توالم كما ذكرنا
وهو ثاني البناء الجسم ولا مستد او الاقصو اما الممتد يقال للاستد او الثالث المقاطع لكل واحد من
الاولين على نوايا قايمة وهو ثامن است ابعاد الجسمية كما هو يقال الممتد وهو مشروطا بين السطوح الممتدة
الجسم التلبيس بمحصول واحد او سطوح او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم في نفسه عمتق
ويقابل الممتد الثاني اي الممتد بقيد ما يعتبار نزولك وليس هو الممتد الممتد باعتباره رصوده
سلكا وبهذا الاعتبار يقال عمتق الممتد وسلك الممتد ويقال الطول والعرض والممتد لمعاني آخرى ما
ذكر مشايخنا يقال الطول للاستد او الثالث خذ من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال
البع لا مستد او الثالث من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى مؤخرها وبهذا هو الخامس
من معانيه ويقال العرض اخذ من عين الانسان او ذوات الاربع الى شامه وهو رابع معاني العرض
ويقابل الممتد اخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهره ذوات الاربع الى الارض وبهذا رابع معاني
الممتد واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والممتد منها هي كميات مرفقة كالطول يعني
الاستد او الاول او العرض يعني السطح والممتد يعني الممتد الذي هو الجسم التلبيس ومنها هي كميات
ماخوذة مع اضافته اى اى مرفقة كالمفروض ثانيا او اولاد الثالث فان كون الاستد مفروضا ثانيا اضافة
له اى المفروض اولاد والعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له اى مجموع الاولين كما ان مجموعهما
ايهما اضافة اليه وقد يترتب مع اسس الكم اضافة ثالثة كالطول فاذا الطول بالقياس الى ما هو طويل
مقياسا الى قصيره فمنا اضافة ثالثة والاطول المقاييس للقصير غير من الاطولية بالاضافة
الثالثة لانها مفرقة لثلاث بعد من تخفى بينهما طول اولاد نظرا الى ان القصر ايهما اضافة حقا بل
للطول وفيه بعد لان القصر ليس مأخوذا من الاطول ولو عجزنا بالاضافة الثانية لكان الظاهر اضافة رابعة
كالطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك عمتق اضافة ثالثة والاطول
وطول اضافتي والاطولية الاولاد مفرقة لمر رابع فمنا اضافة رابعة على قياس ما هو مجملنا ثالثة
اولد ونرى المباحث المرفقة ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شئ عند فخذت اربعة
لا يكون من شرط اضافة الى ذلك الشئ اضافة الى شئ آخر فخذت اربعة بحيث يكون من
شرط اضافة الى شئ اضافة الى شئ ثالث مثال الاول ان يقال هذا عمتق طويل عند ما يقال
العمتق الاخر ليس بطويل او يقال هذا السطح عمتق عند ما يقال السطح الاخر ليس بطول او يقال هذا
الجسم عمتق عمتق عند ما يقال الجسم الاخر ليس كذلك ونظير في الكم المنقسم من يقال هذا العدد كثير بالقياس
الى آخر هو طويل مقياسا اليه ومثال الثاني الاطول الا عرض والامتق والاكثر فان الاطول طويل بالقياس
الى طويل وذلك الشئ طويل بالقياس الى قصير وكذلك القول في سائر الاقسام المتقدمة الرابع

اکر بالذات وجود اذکار و نبات و خواص و اقسام و اما بالعرض و هو اقسام اربعه الاول محل اکر کما جسم کما
 التقاریر محل غیره و ثلث و اما بحسب العدد لذلک ان الجسم متعدد الشا ئے المحل فی اکر کما بالعرض اکر
 بالعرض الشا ئے المحل فی محل اکر کما السواء فاش اکر المتصل الذی هو المقدار علیها الجسم و ان اجزیت
 تعدد الجسم کان السواء و اکر المتصل فی محل واحد الرابع شقیق اکر کما یقال بذو القوة متساوین
 و غیر متساوین باعتبار اثر امانا فی الشدة او اضعاف و قد یستحق تحقق هذه المعانی فی مستوفی فما وصفنا به
 اکر ما لیس کما بالذات فلا عینہ الوجود الاربعه و اعلم انه قد یختص بعض الامور و جان من بذو الاسور
 کما فی الحركة فانما منطبقه علی المسافه و الانطباق بحری حریة المحل مکان الحركة علی المسافه التي یحی
 کما بالذات او بالعکس فترضا الفادات بالقلیة و اکثره و بالقصر و الطول و بالعرض بها السواء و ان یأخذ و
 انقصان یقال مثله بالحركة متساوین فکما بالحركة کل ذلک جمیعہ المسافه منطبقه علی الزمان ایضا فکما
 محل له بالعکس فترضا الفادات بالسریة و البطور بسبب قلة الزمان و کثرة تدریض لها ایضا السواء و اعلم
 بسببه و بذو جرم من وجوده و یجوز فی الحركة و یقوم بالحركة الجسم المتحرک الذی هو محل المقدار غیر بحری فترضا
 و بذو جرم آخر من کما الوجود و معنی الحركة ایضا فی کما بالعرض من و جمیع اقسامها محل اکر بالذات فیها
 و الشا ئی حلولها و اکر بالذات فی محل واحد و اکر المتصل تدریض المتصل القار و غیر القار کما فی سماء الارض
 بالساعات و الاوقات و لا یوزن فی تعدد اجزاء اکر المتصل و لا یس فی عرض نوع من مطرووع آخر منها کما
 فی الامانات و قد یكون الشا ئی کما متصلا بالذات و کما متصلا بالعرض کما لزمان فانه کما متصل بالذات
 کما من ان اجزائه متساوین علی سطح مشترک و هو ان و منطبق علی الحركة منطبقه علی المسافه لیکون منطبقا
 یواسطه علی المسافه التي یحی کما بالذات فیکون کما متصلا بالعرض فترضا فی ما زمان الا متصل بالذات
 و بالعرض و الا اتصال بالعرض المقصود الخامس ان المتصلین اکر و العدد الذی هو اکر المتصل
 فلا فاکما ان المتصلین اعمدها ان ای العدد الذی هو اکثره مرکب من الوحدات والوحدة لیست وجودیه
 و عدمه و یجوز لیستلزم عدمه اکر ضروره فاکما مرکب من الوحدات العددیه یكون عدما قطعاً بیان ان
 الوحدة وحدة لا توجد فی الخارج لمران الاولی لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان کل موجود و موصوف
 بانه واحد و لم یحصل فی الوحدات المترتبة الموجودة معاً قالوا ای حکما ان فی الجواب وحدة الوحدة
 نفس الوحدة علی قیاس ما قبل فی وجود الوجود و قد یزید النوع من الاستدلال مع جوابه فیما سبق
 اننا فی ان الواحد قد یقبل القسمة کما جسم الواحد و اقسام المحل و یجب اقسام ما قبل فیه لانه ان کان
 المحل الذی هو واحد مثلاً فی جزء منه کان ذلک الجزء من المحل هو الواحد لانه واحد فیکون کل واحد
 و المقدار فلا یفوت ان لم یکن المحل فی کل جزء منه لکن بالعرض متساوین ای المحل الذی فی جزءه و صوابه
 و قد یفوت ان کان المحل فی کل جزء من المحل فاما بالتمام فیکون الواحد المتصل بالکثیر و قد عرفت

بطلان دجته اولاً بانهم لم يكون جزءاً من قائلها بخروجها من المراتب بالانقسام يعني انقسام المحال بحسب
 انقسام المحل وقد افترض على ذلك الاستدلال بان يجوز ان يقرم المحال لمجتمعات المحل انقسمت من حيث
 هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ونش ذلك لمسي صلا لا غير سراً في فاشا را عليه والى جواب
 بقوله وقول من قال بان الذي ذكره انما يصح فيما يكون المحلول في المحل المنقسم حلول السريان فيه لضرورة
 لا يلزم انقسام المحل بانقسام محل الاطلاق تحت ولا فائدة فيه لا تبرزنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي كل فيه
 صفة مستقلة بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض اننا لا نعلم ان هذا
 لم يكن المحل ولا شئ منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسبوقة لجواز ان يكون محلاً
 في المجموع من حيث هو ولا يكون محلاً في شئ من اجزائه كالنقطة في الخط والاشارة في محلها عند القابل لوجودها
 بدوا اذا ثبت ان المحال في المحل المنقسم بحسب ان يكون نفساً بحسبه فاذا كان الوحدة وجودية لزم انقسامها
 بانقسام الجسم الذي حلت فيه وانه اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان يكون الواحد صفة فامرا
 اعتباراً بان قلنا الوحدة التي هي صفة الجسم بحسب نفس الامران كانت وجودية وجب انقسامها
 بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلنا ان افضل من
 المجموع من حيث الامايل فيعتبر له عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلاً لان محلها لمحوها من
 حيثية المحال فيما لانقسام ولا يمكن اعتبارها لمحييات العقلية في الامور الخارجية واما فيما هي ثانی
 المسلكين ان يدل ابتداءً على من غير استعانة بعدية الوحدة على ان الكثرة معدية واولاً وان لم يكن
 معدية بل وجودية فان قامت والاظهر ان يقال ولا قامت اى الكثرة بالكثرة اذ لا يتصور قيامها بذاتها
 ولا بغير الكثرة واما ان يقوم بالكثرة من حيث هو كغيره فلازم قيام الواحد بنفسه بالكثرة فان قسّم ذلك
 الواحد بتماه بكل واحد من الكثرة كان ما علم بطلانه بالهدية بتنا استلزامه بهتنا محلاً آخر فان الاعمى بت
 مثلاً لو قامت بكل واحد من الواحد من كان الواحد اثنين وان قام بالكثرة على سبيل التوزيل بان يقوم
 شئ من الاشياء بهذا او شئ آخر ذاك لم يكن الاعمى بت صفة واحدة وعدة شخصية كما لا يخبر او يقوم بالكثرة
 من حيث عرض له امر صار به واحد فبقول الكلام اليه اى الى ذلك الامر الذي صار به الكثرة شيئاً واحداً
 صالحاً لان يحل فيه شئ واحد شخص فيقول ذلك الامر ان يحل في الكثرة من حيث هو كغيره ان بطلان
 حيث عرض له امر صار به واحد اولاً لم آت فوجب ان يكون الكثرة التي هي الوحدة امر اعتبارياً لا وجودياً
 واعلم ان الواحد كماله يقتل بالتشكيك على سنان كماله بالانقسام والامتناع وودعه تارة
 وجودي بالضرورة واما نشأه بالانقسام الاجسام وجماعها وقد يقال ان المشاهدة المتصلة بالجماع
 نفس الوحدة واما الاتصال والامتناع فلازم كونها موجودين قطعاً عن ان يكونا شيئاً واحداً وشهادة
 نفس بالصفات الجسم مثلاً يدل على مشاهدتها كما في الامتناع بالعدم بلان حصل الوحدة نفس الاتصال

والاجتماع وان جلت كما هو الحق مباداة من عدم الانقسام العارض للنفس والجمع باعتبار الاتصال لا يتصل
كانت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله وكذا لا يتقسم اوليس لكن يفرض منه شيء غير شيء وان امر اعتباري
لان لعدم ما يؤخذ به وكثرة ليست المجموع الوحدات هي تنقسم الى الوجود فان كانت الوحدات موجودة
كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايم اوليس لها جزء سوى تلك
الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى الا انقسامات كانه كثر
المركبة منها معدومة ايم حينئذ لا يلزم ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه لا شيء من العدد موجود بل الحق بتقبل
وفيه بحث لانه مبنى على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونها وجودا من الاعتساب انما مبنيان
يعروض الوحدة الاعتبارية كما استدلنا اليه ثم ان ههنا معارضة والتمس ان الكثرة موجودة وسببان
يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدومات الموجودة قال ابن سينا ان العدول وجود في الاشياء
وجود في النفس ولا اعتمادا بقول من قال لا وجود له الا في النفس ثم لو قال لا وجود له بوجود المعدومات
التي هي في الاعيان لانه نفس لكان حقا فانه لا يجرده عنها قائما بنفسه واما ان في الموجودات
اعداد اختلفت كما لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشارة للم
التمس في هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو المعدومات فان قيل
لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد
بالوحدية وان خلت زيادة استقلان ما ذكرناه فاستبصر في ذلك الخارج والمعدوم فيه فانما اثبات
اي الاثنينية قائم بما دمج في غير كونهما امر واحدا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالوحدية او استبصر
نفس وجوده في المشرق ونفس وجوده في المغرب وانما ايم اثبات اي سر ومان الاثنين ولعلم
بالنفس انه لم يجره باي واحد بالوحدية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين من موجود وفيه تعدد
بملافت الاثنين الاوليين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجودا صلا كما ذكرناه بل ذلك الامر انما قائم
بالمعدومات مجرد فرض واعتباري امر فرض اعتباري وان كانت المعدومات الخارجية متصرفة به
فان القامات الموجودات الميضية بالامور الاعتبارية جائز بندا على اشبه ونعم ما دنا على الامور
متصرفة بالمعدومات لا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيكونه كمالا في الوحدة
المعارضة للموجودات لئلا المقصد السادس انهم اى الحكمين انكروا المقدار كما انكروا
المعدومات على تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يجرى كما سياتي فانه لا اتصال بين الاجزاء
التي تركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالتحقيق الا انه لا يحسن بانفسها الصغر للفاصل التي نهت
الاجزاء عليها فاذا كان الامر كذلك كيف يعلم عندهم ان جزءا في الجسم انما هو امر متعلق
في حد ذاته بعرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تعرض في الجسم هي متحدة مشتركة كما في المتعلقين

الى مقدار آخر من زوال سطحين وحدود سطح واحد ومن زوال سطح واحد حدوث سطحين ليطي الوجود
اي وجود المقدار الذي هو الجسم العقلي والسطح لان الزاوية والمقدار المذكورين ليسا محض العدم بل
وجودان فال واحد هو حدث الآخر ويطي التبدل اي توارد المقدارين الجسمي والسطحي على سبيل
البديل وبه اي تبدل التبدل تبين انه اعني المقدار لا يكون نفس الاجزاء ولا لها عاصلة في الحالتين غير
متبدلة بخلاف الجسم العقلي والسطح ولا ثبت السطح مع كونه متناهي في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما
انه اذا ثبت متناهي الجسم فقد ثبت السطح والجواب عما ذكره في ثبات المقدار الجسمي والسطح انه فرع لشي
الجزء الذي لا يجزى ولما من قال به وتتركب الجسم منه فانه لا يسلط حدوث شي لم يكن وعدم شي كان
بل يقول فلهذا يكون من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقال
الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة تبدل ومما
ونك بذلك مختلف اشكال الجسم ويقول فما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الاتصال اجزاء جسمين باجزاء
جسم آخر او الاتصال اجزاء جسم واحد ببعضها من بعض فلا ثبت على رايه وجود مقدار اتصال الوجه الثاني
لان الجسم متناهي فخطه حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير ان يفسد شي آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه
خطا كما لو اذ اخذت شيئا من شيئا كانا خطا حقيقيا وهو ان يفتقر حجم من غير ان يولد عنه شيء
من اجزائه ويولد خطا كانا متناهيين وجوهيه اى حقيقة الخصومة وهوية باقية محفوظة في الحالين والتغير
الانحلال الصغير والكبير ياتي على وجهيه المحفوظة الباقية اذ لو كان بينهما اجزاء والباقي يتغير وما عرفنا من
ان المتبدل الزاوي والتجدد لا يكون مما عينا فثبت المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهية بالخط
فيكون كلما موجوده والجواب منه اي من قبول الجسم للكل والكافة الحقيقيين فانه يمتدح
وجود البيوت وقومها المقادير المختلفة واثباتها فرع لشي الزاوية كما سطر عليه انشاءا واحدا في المقصد
السابع اخبرني المتكلمين كما انك وحدود المقدار الذي هو الحكم المتصل القار كذا واليه الزمان الذي هو الحكم
المتصل ان غير المقادير الجسمين الاول الزمان على تقدير كونه موجودا في الدنيا مقدم على يومه اوله يجوز ان يكون
الزمان قارلغات والاكوان في زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب
ان يكون اخره منتهية الاجتماع وليس تقدم الاس على اليوم تقدم بالطلوع والعلية والشرع والاعتقاد
وتقدم بهذه الوجود بجانها في الوجود وليس الاس على ان اجتماع اليوم واليوم اجزاء الزمان متساوية
في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من ملكه فظهر تصورهما تقدم بالعلية والاكوان وبه في
انفسا متساوية في الشرع فلا تقدم بحسب ولا بحسب الزمان التقدم الزاوي يتبدل بالا اعتبارا وتقدم
الاس على اليوم لازم لا يتبدل فهو الزمان لا يختص به كمالها الحكماء في خمسة فاذ انت في اربعة سنين
والاس فيكون الزمان زمان لان مني التقدم الزاوي ان التقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق

فيكون الالاس في زمان متقدم عليهم في زمان متأخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقديم بعض اجزائه على بعض ويلزم آتية في الازمنة الوجه الثاني لم يكن هناك ازمته غير متناهية ينطبق بعضها على بعض وانه محال في نفسه الضرورة ومع ذلك احيى كونه محالاً ليلزم محالاً آخر وهو ان يقال لمجرد كمال لازمة التي لا يتناهي وينطبق بعضها على بعض يكون اسما مقدم على رصا لانه بالزمان لا يتنازع الاجتماع فيكون اسس المجموع واقعا في زمان ووجوده في زمان آخر فزمان المجموع ظرف له ووجوده فيه فيكون ذلك الزمان محالاً في المجموع لانه زمان من الازمنة المتعاقبة والادان لم يكن واخلافه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعاً نحو بعض الاعداد عنه ومع ذلك فارجا ايدى عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءاً وانه اسى كونه واطلاً خارجاً مكاناً يتناس الى المجموع محال واجب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان بعد بالزمان لكنه ليس تقدماً بزمان آخر فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان متناهي بل يقتضي ان يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يحتاج فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن التقدم والمتأخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عدلنا بتوسطها الى هذا الشارح لولنا تقدم عارض لها اي لاجزاء الزمان بالذات وبغيرها بواسطتها لانه لا يكون كل تقدم عارض لشيء المتقدم آخر عارض لشيء آخر والاستسلسل وكان مع تقدم الالاس على الالاب مثلا لتقدم غير متناهية مازمنة لتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي تسميه الزمان فان ما بهية كما سترها القبال التصرم والتجديد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيما اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لانهما لا يحتاج الى عوضها لهما الى ارضوا بخلاف ما عدنا فانه محتاج في عوضها لهما الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا اختص اى اجزاء الزمان كما مررت اليه الاشارة وقد اوجب عنه ايضاً بان التقدم لالاس على اليوم بسببه الا يرى انه اذا ابتداء من الماضي كان الالاس متقدماً واذا ابتدى من المستقبل كان مؤخرًا الوجه الثاني ان الزمان الحاضر موجود يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجوداً والالام لم يكن الزمان موجوداً اصلاً لانه اي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضراً صار متفقياً والمستقبل ما سيصير حاضراً هو الآن مترقب واذا كان الحاضر موجوداً اضماني ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان اصلاً وحيث ان المفروض وانه اي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والافراد اعماماً فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورية قاضية بطلان ادواتها اجتماع اجزاء الزمان يكون الحادث في الزمن السابقة جازاً اليوم واما مترقب فيقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضراً بل بعضه من الماضي

يستقبل الكلام انى ذلك بعض الحاضرين الانشاؤات حاضرين منقسم لاقتراع القسمات الى الماتناى
 وان كان الزمان الحاضر منقسم لكان الكلام في الجزاءات انى انى منقسم في هذا الحاضر والمثلث الذي
 منقسم عقيب الثاني انما من جزئين اجزاء الزمان احدا كان او مستقبلا لا يوجد حاضرا بل قد عرفنا ان
 الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمه وهى المسافة بالاقاوت وقية كسب الزمان من اوقات متساوية
 المفروض ان المسافة الزمان موجود فيكون الحركة من اجزاء لا يتجزئ لانه اعني الزمان من عارضات وطبق
 عليها وكذا الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا يتجزئ لانه اعني الحركة من عارضات وهى
 شطبة عليه وبالحركة فالزمان والحركة والمسافة امور متساوية بحيث اذا فرض في احد اجزاء يفرض بالوقت
 من كل واحد من الآخرين فزوايا ان تركب احدا من اجزاء لا يتجزئ لانه كان الاخر كذلك فظهر انه لو كان
 الزمان موجودا كان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا كان الجسم مركبا من اجزاء
 لا يتجزئ و قد تم قولون به انى كسب الجسم من اجزاء لا يتجزئ فتم الاستدلال عليه بالزمان او بطله لانه
 تركب الجسم من تلك الاجزاء وبذلك الدال على انشاع تركب منها فتم الاستدلال برأى انما كان حال
 الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماسى او في المستقبل والكل باطل
 اعجاب عنه ابن سينا بان قال لم قطع انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماسى او في المستقبل
 او في المستقبل فان كلا منها خص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الخاص واستقار كذب اللازم
 واستقار او بشكل لان وجود الشيء في نفسه مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماسى ولا في المستقبل متعذر
 بل غير متصور قد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في الجواب استدلالا برأى ان التطبيق على اقتناع
 وجود الحوادث المتعاقبة لانه غير النهاية جميع الحركات الماضية التي لا تتناهى لا توجد اصلا حتى يتصور فيها
 التطبيق وتيقن بالزيادة والنقصان والانعكاس الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل فظهر من ذلك
 بان لا يوجد في شئ من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعاً ومنه يهنا وان تناقض صريح فان قلت
 لا منافعة فان ليس برأى ان كالحركة مثلاً وهى زمنية اذ لم يوجد في شئ من الازمنة لم يكن
 موجودا بخلاف الزمان كما لم يهنا مثلاً فانه موجود عندنا في حقه وان لم يكن موجودا في الحال
 ولا استقبال وهرط ولا نهى الماسى لاستحالة كون الشيء طرفاً لنفسه وتوضيح ان المكان موجود في
 نفسه وان لم يوجد في شئ من الازمنة بخلاف المكان فانه لو لم يوجد في مكان لم يكن موجودا لكانت
 هذه متعارضة تعظيية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا كان ذلك الموجود انفس الماسى
 او الحال او الاستقبال والكل باطل لما عرفت قوله لا يلزم من كذب الخاص كذب اللازم قلنا انما خصر الكلام في حكاية
 الامور كل منها اخص منه ولم يوجد في شئ من تلك الامور لم يوجد اللازم قطعاً فان العالم لا يوجد في
 الحاضر بل في ضمن الحاضر بالضرورة والامام الرازى لم يجد في جواب ابن سينا نقضه اى نقض الوجه

احتل الدليل على عدم الزمان بالحركة نفسها ان الدليل قائم فيها ان الحركة كالزمان متصرف في اقسام ثلثة الماضي
 الحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل لا يتصور ظهوره كمن الحركة الحاضرة وجوده كمن
 الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قادرة فيلزم منه تركيب الحركة من اجزاء
 لا تجزى وتركب المسافة منها وهو مط بالذليل على الدليل على ان الجزء فوجب ان لا يكون الحركة موجودة
 لكن وجودها ضروري لشيء محس فانتقض عليك والجواب عن هذا النقص ان الحركة كما سيأتي تطلق
 عامة بمعنى القطع وهو الامر المقص الذي ليس للتحرك فيما بين السبب والمنتفى ولا يجوز لهذا المعنى لان التحرك
 بالم يصل الى المنتفى كمن ذلك الامر المتصل بالمتن من السبب او الى المنتفى بوجوده او اذا وصل اليه
 فقد بطل ذلك المتصل الحقول فلا تصور له وجوده في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما يستعمل في الجمل
 كما يستعمل عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حال منافية الاستمرار يكون بها الجسم ابد متوطنا
 بين السبب والمنتفى ولا يكون في جزوا حد آئين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اهل المسافة الى آخرها
 وليس منطبق عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باسمرار وعدم
 استقرار نسبتها الى حدود المسافة يقتضي ارتسام ذلك الامر منطبق عليها في الخيال فظهر ان
 بالحركة بالمعنى الاول لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت الموجودة
 الا انها غير منقسمة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جسما من
 اجزاء او غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة
 ولا يمكن ان يطل اهل الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب في الزمان اي لا يجوز ان يقال ان
 الزمان ايضا مستمر كالحركة بمعنى الوسط فان زمان الطوفان لا يوجد الا ان ضرورية ولو كان الزمان
 امرا مترا لوجب ان يكون الزمان كله واحدا متصفا وهو بطبيعة وقية نظرنا المذكور في المباحث
 المشترقة ان الزمان كالحركة لا يحين احد بها اموجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى
 الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى الوسط يعقل الحركة
 بمعنى القطع كذلك فاما الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يعقل بسببه ان امر امتدادها هو
 مقدار الحركة الوهمية قال وهذا الذي اشتبه بالوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى
 بالان السيل فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منها امر لا ينقسم
 ولا يتحقق على المسافة حتى يلزم تركيبها من اجزاء ولا تجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة
 استيالة الى ان لا ينقسم ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة المتصلة بعضها ببعض كذا لا يلزم من
 استمرار الذي لا ينقسم ان يمتددا الحركة الغير المنقسمة بجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان
 ان ينقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولو جيب

ذلك يوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحث آخر وهو ان الزمان عند الحكماء بالماضي والمستقبل فليس عندهم زمان هو ماضيل ما هو زمان الوجود الذي هو محدث مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزء من الزمان اصلا كما عرفت من ان الحدود والمنشآت بين اجزائها كلها المتصل مخالفة له في الحقيقة فلا يصح ان الزمان الماضى ما كان حاضرا لم يقبل ما سيجفركما انه لا يمكن ان يفرق في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احداهما على الاخرى كذا لا يمكن ان يفرق في الزمان آتان متلاقيان كذا لا يمكن ان يكون الزمان مركبا من آتات فتاليات ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تجزى فين فيرجح الوجه الثاني بالكلية حتى يحكم على وجود الزمان بوجودين الاول الما يفرق حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة ويفرض حركة اخرى في مسافة في السرعة فان ابتدئنا معا ونقطتنا متقاطعا تلك المسافة المعينة معا فحين ابتداء حركة السرج الاول وانتهى الى مكان اى امر من ليس قطع تلك المسافة المخصوصة تلك السرعة المعينة الايمر ان السرج الثاني لما شارك في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايمر مقدار تلك المسافة ولو فرض ان حركة على هذه الحالة وجب تساويهما في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتا وتماثيا ذلك اصلا وان ابتدأت احداهما قبل اى قبل الاخرى والنقطتان معا او انقطعت احداهما قبل والابتداء معا قطعتم الحركة المتأخرة في الابداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها فحين ابتداء الحركة المتأخرة في الابداء وانتهى الى مكان اى امر من ليس قطع مسافة اقل تلك السرعة المعينة وهذا الامكان قبل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائهما الى مكان ليس قطع مسافة اقل تلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان اليعز اقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفا في السرعة والبطء اتحدتا في الاخذ وانقطع قطعتم الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة فحين ابتداءها بين الحركتين وانتهى الى مكان ليس قطع مسافة اقل بطيء معين وليس قطع مسافة اكثر لسيرة معينة فاذا في هذه الامور الممتدة السيرة ليس قطع تلك المسافات المكاثات اى استمرارات القبل المتفاوت بحيث يكون مكان جزاء الامكان آخر كما تبين وان كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزئة فهو موجود لان عدم الصرف لا يكون قابلا لها بالفصل والتخصيص اى تخصيص هذا الوجه وفيه من ان الحركة بمقدار تفاوت بالزيادة والنقصان وليس تلك التفاوت بالمسافة محصورة اى حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سرج وبطي مسافة واحدة فان حركتهما متفاوتتان امر من قطعاهما تساويهما في المسافة وهذا معنى تساوي المسافة بين تلك التفاوت ليس المذكور في الصور المفروضة المتقدمة وانتهى الى اى انتهاء ذلك التفاوت مع تفاوت

المسافة كما في السرعة والبطيئة المفروضتين آخره ليس ذلك التفاوت في الامر المسد بعينه ما يندى الى السرعة والبطيئة
 لا تتفاوت في اتحاد ذلك الامر المسد الذي قد يقع فيه التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطيئة كما في هذه السرعة
 المذكورة اي بمعنى السرعة والبطيئة المفروضتين آخره لا تتفاوت في اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة
 والبطيئة كما في الحركتين اللتين فرضنا تساويهما في السرعة وتختلفت في الاستعداد للانقطاع ففي الحركتين
 يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الاستعداد الا لا يقبل لذاته وبها الحكم لما مر من ان يقول المساواة
 والتفاوت من خواص الحكم بالذات وان ما عداها انما يتبعها بما يتبعها وبها بيان حقيقة انه كم متصل و
 مقدار له غير قارة اي اسرع الحركات والجواب عن هذه الوجوه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها
 وهي الحركة بمنزلة القطع لا يوجد اتفاقا بالاجزاء المحسوبة بالزمن والضرورة انما قاضية باختلاف وجودها في الخلق كما نرى
 عليه فيما سبق فلهذا الاسكانات التي هي مقدار الحركة الوحدية لا تشبه لا تتفاوت في قيام الموجود بالوجود ولا نراها
 اعني هذه الاسكانات القابلة للزيادة والنقصان تنفرض في الامداد العرفية فان ما بين يوم الطوفان ومجئ يوم
 عليه السلام وكلمة كثير من المؤمنين بنبوة موسى عليه السلام ولبنة محمد صلوات الله وسلامه عليه ولا شك ان ما يمكن عروضا
 لا هو معدومة لا يكون موجودا خارجا عما تحققت باقده عرف من ان الحركة بمنزلة القطع والزمان الذي هو قاطع
 لا وجود له في الخارج بل ههنا نرى تسام في الخيال لكن ليس ارتساما منه من امر معدوم بالنفس بل من
 امر موجود في الخارج لا نعلم ان ذلك الاستعداد المرسوم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخلق
 وفرض فيه اجزاء لا متناهية اجزاء ما حال كان بعضها متقدما على بعض وان يكون الاستعداد كذلك الانوار
 كان في الخارج شئ مستمر يحصل في العقل بسبب استمراره وعدم استقراره ذلك الاستعداد ولما كان
 بذان الاستعداد ان الخيال ان ظاهره في باوي الراي والدين على ذلك الامر من الموجودين الذين
 فيها نوع خفاء قيميا مقاما وبحت عن احوالها الملتزمة بغيرها احوال مدلولها الموجودين فلهذا
 الاعتبار صار هذا الموضع في حكم الاعيان المستتبعات عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي
 على هذا الوجه بان من على امكان وجود حركتين متبديان معا ينتهيان معا وليست هذه السببية الا
 السببية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالاثبات الزمان فيلزم الدور واليه هو مبني على صحة وجود
 حركتين احدهما مستمر والاخر ابطا ولا يمكن اثبات السرعة والبطيئة لا لتعلقها بالاثبات الزمان
 ويعقده فيلزم دور آخر وايضا لما قال ان الخضم ان الزمان الماس في قابل للزيادة والنقصان فيكون له
 بداية اجتمعت به بان مجموع الماس في لم يوجد في وقت من الاوقات فليخرج الحكم عليه بقول الزيادة
 والنقصان فكيف يمكن ان يكون بغيرها على هذا الامكان الذي هو تعلقها بالاثبات الزمان مع انما هو لا يوجد
 في وقت من الاوقات بل هذا التناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود
 والعلم به حاصل فان الامر كظم قدوه بالايام والسماعات والشهور والاعوام والمقصود بيان

حقيقة الخصوصية اعني كونه كما ومقدار الحركة لا شك ان العلم بوجود الزمان كلفينا في ثبوت السببية
 المستمرة والبطور فلو روي آجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع
 اجزائه موجودا معاً فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها لان اول وجوده لموجود
 اجزاء او الحركة ساكنة فاللكن يبقى على هذا شيء وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحركة بالزيادة والنقصان على
 وجود الحكم عليه يلزم منه القدر في اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثاني لكن الابل
 تقدم على الابل من ضرورة لان الابل موجود مع عدم الابل ثم وجد الابل فاذا اعتبر الابل من
 حيث استحسان مقدارنا بعد الزمان يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان
 وجوده مقارنة لوجود الابل كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الابل لان التقدم
 امر اضافي لا يعقل الابل من شيتين دون جوهر الابل اذ لا اضافته فيه اصلا ولان جوهر الابل
 قد يكون معه مع الابل كما صورناه فقد وجد جوهر الابل مع سببية الابل ولا شك ان التقدم
 على الابل لا يوجد سببية له واليه اشار بقوله وقيل لا يكون مع اي ما هو متصف بالقبلية والتقدم
 لا يكون في تلك الحال متصفا بالمعية فلا تحتاج القلية المعية كما تجتمع جوهر الابل فيكون اقبلية
 امر ازيد اعلى ولا يتطاول بها باعتبار عدم الابل من معه ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم
 الابل مع الابل لانه الابل لا يتبرر مع عدم اللاحق بالابل المار في عليه بعد وجوده ولا التقدم
 للابل عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعديّة مما يختلف بل عدم
 البعديّة مع الابل فان عدم البعديّة قد يكون موجبا للمقدمة وقبليّة وقد يكون موجبا للتأخر
 وبعديّة كما عرفت فلا يكون القبليّة نفس عدم الوجود والاك ان اعتبار عدم مع الابل موجبا للتقدم اهلا
 ولا يكون البعديّة ايضا نفس عدم المثل ما ذكر وقد عبر عنه اعم من هذا الذي ذكرناه من ان لعدم
 يختلف بالقبليّة والبعديّة بان عدم قبل اعم من وجود الابل كعدم بعد اعم من وجوده
 وليس قبل كعدم اي ليس قبليّة القبليّة كبعديّة البعد فلا يكون شئ منهما نفس عدم كما ان القبليّة
 ليست نفس الابل وحده ولا ما خذوا مع عدم الابل والبعديّة ايضا ليست نفس الابل وحده ولا
 ما خذوا مع وجود الابل بل القبليّة والبعديّة امران زايدان على الامور المذكورة وهما احصا في ان
 فيستعيان محلا وقد بين ان عروض القبليّة والبعديّة للابل والابل ليس لذاته والاعتناء اهلا كما
 عنما وهو باطل لما مر فلا بد من شئ آخر يمتص بها الذات ويخضعه اي يخضع الوجه الثاني وتحريره ان ههنا
 اشياء المقتضى القبليّة والبعديّة لذاته غير يعقل له في العرف انه متقدم ومتأخر كالابل والابل وهو شئ لا يمكن
 ان يعبر عنه بعد ولا مقدم قبل لان ما يقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه واما به الاشياء التي توصف في
 التسار بالقبليّة والبعديّة فيمكن فيها ذلك فاني ان يعبر عنها بعدا قبل لانا لو فرضنا جوهر الابل

من حيث هو جرم لا يمتنع ان لو قبل ذلك اي قبل الابن فلا بعد له بل النسبة هو جرمه الى القلبية والبعدي
على السواء وذلك الحال في جرم الابن فانه من حيث هو جرم لا يمتنع ان يوجد قبل الاسباب او بعد
فنده الاشياء انما لم يتقدم والناظر بسبب ذلك الامر الذي يمتنع القلبية والبعدي لذاته فكان
الاب متقدما لكونه في زمان متقدما والابن متاخرا لكونه في زمان متاخرا ولما لاحظ ذلك اي لو لم
يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو موضوع بالذات القلبية والبعدي بل اعتبر الذاتان اعني
جورم الاب والابن من حيث مفهوما بلا اعتبار امر اخر منهما لم يكن ثمة تقدم ولا تاخر فذلك الامر الذي
يتمتع التقدم والناظر لذاته هو الذي نسبة الزمان اذ لا يمتنع بالزمان الا الامر الذي يمتنع ان يتبع
بالبعدي والموصوف منه بالبعدي يمتنع ان يتبع بالقلبية والجواب عن الوجه الثالث ان ذلك
الذي ذكرتموه اعني القلبية والبعدي اعتبار عقل لا وجود له في الخارج فان عدم الحضور مقدم
على وجوده مثل ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعاً فيكون التقدم عارضا لعدم
وصفه له وما يمرض لعدم ويكون صفة له لا يكون امر موجود متحقا في الخارج بل يكون امر موجود
اعتباريا فلا يمتنع في محله موجودا طاليم ان يكون موضوع القلبية والبعدي بالذات موجودا خارجيا
كما او عتبه المقصد الثامن في حقيقة الزمان وفيه اربعة في الزمان باعتبار تعيين
حقيقة هذا سبب خمسة احوال لبعض قدام الفلاسفة اي الزمان جرم لا عرض مجرد عن المادة
لا جسم مقارن لها لا يقبل عدم لذاته فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل عدم
لذاته اذ لو عدم كان عدمه بعد وجوده لبعدي لا يجاز فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدي
بالزمان لما سلف من ان البعدي لا بالزمان لجاز فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان
فيكون الزمان موجودا حال ما فرض عدم ما بهت وانقد لازم من فرض عدمه وجوده كان عدمه
محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم
بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المكشوف ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه
زمانا وان لم يوجد الحركة منه سمي وهو اوجابه اربعة جواب وليل هذا المذهب من وجوه الاول ان
بنا الدليل الذي استدلتم به في استواء الزمان وهو طرطان عدمه بعد عليه وجوده ولا يمتنع عدمه
ابتداء بان لا يوجد أصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان أصلا واما لكان عدمه بعد وجوده
لا يجاز فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا طاليم هذه المحال على تقدير عدمه بعد وجوده
وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا بالمتن على الزمان هو عدم الذي يكون لبعده وجوده وعدم الذي
يكون قبل وجوده وعدمه بعد الوجود او قبل اخص من عدم المطلق فلهذا وجب ما متنا على اعتبار
لان عدم المطلق له فرد اخر هو عدم السخر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهو الفرد المتشبه

على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو ان نقص
 بان يقال لو كان عدمه بعد وجوده بعدية لا يحتاج فيها البعد قبل ذلك بعدية كذلك ففى بالزمان عوض
 بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل من الازمنة المتجمعة
 المطابقة لما زلت يكون تقدم وجوده على عدمه وتقدم عدمه على وجوده كذلك اى يكون التقدم والتأخر
 بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وقية نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزاء التقدم
 زاننى كنه ليس بزمان زاننى كنه على التقدم والتأخر بل هو زمان هو ميمنا لان التقدم والتأخر فانه لما شانه
 من فواته مخلوف عدم الزمان فانه لا يقضى لذاته التقدم والتأخر بل لا بد ان يكون من زمان ليعوض له
 التقدم والتأخر كنهه وتحريره ان كل واحد من التقدم والتأخر فانه كان زمانا لا يخرج من شئ منهما
 اى زمان زمانه عليه واذا لم يكن شئ منها زمانا اتجتمعا اى الزمان واذا كان احد زمانا فاما الآخر
 ليس زمانا اتجتمعا اى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من فواته القليل بوجهه المتكسفن
 وجوه الجواب ان حكمه بان عدمه بعد وجوده اذ قبل وجوده ليس بالابالوان اما ليح ان وكان عدمه
 مروضا للتأخر او التقدم وانه اى كونه مروضا لما ذكره محال عندكم فانه اى التأخر موجود على راكم
 وكذلك التقدم اذ لا بد ان يكون كنه اتجتمعا اى الزمان بوجوه التقدم والتأخر فانه لا يثبت له وجه ما وانه لى
 محض وعدمه مرت اى عدم الزمان كيف لمرض التقدم والتأخر الوجود بان العلم الاكسب بالمرض
 الذى لا يطابق الواقع فلا يثبت به اصلا واذا لم يكن عدمه مروضا للتأخر بحسب نفس الامر
 لم يتم ذلك البيان وتايمها اى ثمانى المذهب فى حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل
 اى كل الاجسام المتحركة المتجهة اى مقارنه الزمان كما ان الزمان محيط بها ايم ومواسد لال
 بوجهين من الشك الثاني كما علم من موصد على ان الاعطية المذكورة فى التقدمتين مختلفه
 اى فلفظا فلا يتعدا وسطا ايم والثالث انه حركة الفلك الاعظم لا يتغير فارة كما ان الزمان غير فارة ايم
 وهو اى فلفظا لا يستدل من جيش ما قبل فانه ايم مستلال بوجهين عن الشك الثاني فلفظا
 كيف واى فلفظا لا يصعب بالسرجه والبطور حقيقة بخلاف الزمان وراجمها المشهور فيما بين القوم
 ما ذهب اليه ارسطوس من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واتجتمعا اى الزمان فانه اى الزمان
 متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كنه لما من ان الساعات والمقاييس من خواصه وقد ثبت بالزمان
 اعتناج جزء الذى لا يتجزئ وركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من ايات مثالية
 ولا تتركب الجسم من الاجزاء اى لا يتجزئ فلا يكون الزمان كما متصلا لا متواتره مركبه من
 الايات المتناحية اى هى الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدرا اى كنه متعلقه متكاسه
 اجزاء على فلفظا ومتصلا فلفظا مشتركة وليس مقدرا لافرا فلفظا بوجه اجزاء ولا كان الزمان تارا متصلا

لان مقدار القارعة بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قاردا او لا كان حدوث المتعاقبة متعاقبة
مقتضى مقدار الحركة غير قارة بحجم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركاً بدون الزمان وسبب الحركة
ويتبين انقطاعها استناداً لقطعها على الحركة اذ لا يكون الزمان مقدراً ولا انقطاع الزمان انقطاعاً
بعده وجوده وهو محال للدليل الذي اشتهر به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدراً للحركة
مستديراً لان الحركة المستقيمة تقطع لا محالة في كل واحد من تلك القباب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية و
وجوب سكن بين كل حركتين متعاقبتين في الجهة صادرة من متحرك واحد فلا يجوز ان يستمر
المستقيمة ووجهها بالقطاعات المتحركة عن جهتها الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستقيمة هي
الحركة العقلية ولا شك ان يقدر به اسر بالزمان كل الحركات المتعاقبة بالسرعة والبطء فيقال
هذه الحركة مثلاً في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدراً لاسرهما لان اسرع
الحركات يكون مقدارها اقل فان قلنا الزمان يقتضي سرته الحركة ورحا يمكن ان يقدر به
الحركات كلها لان الاكبر بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا بالعكس فيقال هذا الفرج كذا وكذا والفرج
كذا ذراعاً وهذا الذراع كذا سبعاً فان الاصغر يقدر بالاكبر لا سحاً الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة والاكثر
لا بعد الاصغر لا سحاً الاكبر قد علمت ان اسرع الحركات الموجودات هي الحركة
اليومية اذ هي حركة الفلك الاعظم فان كان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة اولاً والذرات
وسائر الحركات ثانياً والعرض وهو الخط الاعرض عليه ان معنى على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل
الاعتناء وكم انما بين ان يبين ان قابل للعتناء لذاته ولم يبين ذلك في الزمان الثالث في اعتبار
الجزء الذي لا يتجزأ والملازمون ان الزمان لا ينقسم ولا يتبدل على اعتبار التتابع والجزء مودوما مستقر في ثلاث
اقناع عدمه اولها عدم الزمان كما زان يكون مقدار الحركة مستقيمة متقطعة والدليل الذي يستدل
بطلان اعتبار عدم سرعتها باقتران الحركات المتعاقبة فيكون كل حركتين متعاقبتين متعاقبات اذا لم يحجب ذلك جاز
ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدراً
ولما تمسك بفي اشياء المتكون منها استغنى على فساد الخامس ان له اي للزمان محلاً للوجود
والا بعرضه الاول ان يترك هذا للتدريج ليقال لوجوده وعرضه فان اقتضاه محلاً للوجود يتوقف على وجوده
وعرضه متناهياً فيمتنا له في حيث وجوده وان كان اولية بدو له وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضاً لغيره
ان يكون له محل فضلاً عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الرجوع مقدم
بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم ان شريع في الممارسة تعال ويطلب الاسر على كون الزمان موجوداً
مقدراً للحركة على ما ذهب اليه اسرطودجوان الاول بل وجود الزمان على ان مقدار الحركة كما ذكرتم
لكن مقدار الرجوع المطلق اي يجب ان يكون مقدار الكل موجوداً في الواجب بانك قد تعال في الثاني

باطل وما الملائكة فذلك كما يلزم ضرورة ان من الحركات ما هو موجود لان ومنها ما كان موجودا في
الماضي ومنها ما هو في المستقبل فكلهم بالضرورة ان الوجود والكان والحادث وكان وجودها
في الماضي ووجودها في المستقبل موجودا في الماضي والمستقبل ولو جازنا شكرا واحد ما جازنا شكرا اخر الميزان هو باطل فكلما
وجب الاخرى بها سواء اكانت القبلية والبعدية والسلبية والاثباتية عارضة له لكان
مقدار الحركات في الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارها ومطابقا لعلينا به ثبوت مقدارها
ولسائر الموجودات وكونه مقدارها لم يثبتها عليها واما بطلان الاثر فلا معنى للزمان اما غير قارظ
فيثبت على القارظ يكون مقدارها او قارظا فيثبت على غير قارظا فقال ان يكون مقدار الموجودات
اسرها لا شتمها على الموجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبتا للتغير في الزمان ونسبة التغير
الى التغير في الموجودات ونسبة التغير الى التغير في الموجودات عارض للتغيرات ودون التغيرات
فكانا كقوله في الشعر والاصل حكاية صوت السلاح وغيره ما تحتها طائل وقائمة اى به عبارات طائل
ليس لها معنى يتدفق به اذ كانت في المثل لا تقع في الانسان هذا وقد وجد ذلك القول بان الموجود
اذا كان له هوية القياسية غير قارة كالحركة كان شتمها على متقدم ومتاخر لا يجتنبان فلهذا لم يمتنع مقدار
غير قارظ هو الزمان فليثبت تلك الهوية على ذلك المقدار يكون جزوا المتقدم متطابقا لزمان متقدم
وجزوا المتأخر مطابقا للزمان متاخر فمثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد ان الانطباق على الزمان
والتغيرات الدفعية انما يحدث في آن سهرت الزمان فهو اعم لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة
التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعية وان كانت مع الزمان العارض للتغيرات الا انها مستقيمة
في حد انفسها مع الزمان بحيث اذا نظرنا الى ذلك لم يكن ان يكون موجودا بلا زمان فاذا نسب متغير
الى متغير بالمعينة او القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد
الزمان في احدهما فيكون الآخر اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعينة كان الجانبان مستقيمين عن الزمان
وان كانا متغيرين له فلهذا كان متقولة متفاوتة غير متساوية لباريات مختلفة تنبها على تفاوتها واذا توصل
فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباسم لا يتصور
بقاؤه الا في زمان ولا يكون حصوله في الزمان ويكون باقيا ليدان يكون لبقاء مقدار من الزمان
فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني ان الحركة كما يقال للكون في الوسط معنى باطن الوجود والمستثنى
وهو على الكون في الوسط غير متغير من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا شتمها لكون
مقدارها في زمانها في وقتها والى اعم القبلية واللاحقة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا
وبالضرورة اعم كما هو في الزمان مقدار الوجود الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقداره موجودا في الخارج
فانما بالحركة كما هو في زمانه قد سبق بالمتعلق بالمتغير عن هذا الوجه فتذكره صاحبنا اى خاص من الازمان

علی ذلك التقدير لو حصل في التقدير قانا الجسم أي ذلك التقدير الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي لم يكن
 فيه فيكون المكان ح في الجسم لا الجسم في المكان وهذا بطل قطعا وايضا فيقتل المكان باستقاله اس
 بانتقال الجسم بوجوب انتقال الحال بانتقال التصور لا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده فاما
 واما جسم غير أي غير الجسم الممكن في ذلك المكان وهو الباطل لان حصول الجسم الممكن في مكانه اما بالذات
 في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محل سر لا يافيلزم تداخل الجسمين الباطل
 بالضرورة او بالماست الجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سراني فيكون المكان
 ح غرضنا قانا باطرات الجسم الآخر لكل جسم مكان بالضرورة فيكون الجسم الآخر مكان حال في جسم بالمش
 ياسبه الجسم الآخر وكذا فيلزم كنه وعدم التناهي في الاجسام وسنبدله فيما بعد واما التقدير لا حال فيه
 بل يكون جوهرا متقولا بجوذا فاما اشارة ح اليه اس الى المكان لان الجوهرا العقول لا يقبل الا اشارة واما
 باطل بالضرورة لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اس في
 المكان بطل ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابق للممكن فيه ومن المستحيل مطابقة
 الجوهرا المتقولا للجسم واذ بطل بهذه الاقسام الثلاثة الحاضرة الاحتمالات العقلية بطل وجود المكان طائفا
 والجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من اشبه القواعد في وجوده تفكيك في البي
 الذي لا يشك فيه وانه منسطة ظاهرة ومخالفة لتبني لا يتحقق الجواب لان بطلانه معلوم بيقين كما ان الممكن
 وجب المخل في معينا كمنه انقضوا الاجاب التي مستقلة في جواب الشكوك الواردة على هذا الج
 في حقيقة المكان حل اس حل ما ذكرتموه فيقتعين وجب فساد وكان يقال شلا اختارنا عرض حال
 في جسم آخر متعلق باطرافه دون اعاقته وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها واما
 الى جسم لا مكان له بل وضع ثم انه اي المكان خارج عن الممكن اي ليس جزاءه والا استعمل المكان استعمل
 ضرورة المتعلق انفكاك الكلي الذي هو الممكن من الجزء الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم
 من مكانه وليس المكان امر حالي في الممكن والا استعمل بانتقاله اليه ولم تذكره لانه لم يقبل به احد
 بطلان الجوهرا قانا قل بعض قانا اكلها وانه اي المكان هو الميوس فانه يعني المكان تقبل محتاسبه
 الاجسام المتكلمة فيه ولا يخفى ذلك من حاصله هو ان يقال المكان يقبل نقاب الاجسام والسيولي
 اليه تقبل نقاب الاجسام اي الصور الجسمية فهو اي قابل الاول الذي هو المكان بعينه القابل
 الثاني اي السيولي وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الميوس لما مر من ان المكان
 ليس جوا من الممكن والا استعمل بانتقاله وعرفت انه اي الثالث لانه في الموجداتان في الشكل الثاني
 وما ذكره من هذا التعديل كما ترسعه ولو اراد اصلا جوا يقال المكان يتقارب عليه المكشآت
 وكل ما يتقارب عليه اشياء مستعدة فهو السيولي كانت الكبري ظاهرة الكذب جوا الذي يجب ان ياسب الى

افلاطون ومعلمه اطلق لفظ البيوت على اي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين
 المكان والموجود في دار الاشياء عليهما والافاق متعار كون البيوت التي هي جزء الجسم
 مكانا لا يشبه على عاقل فضلا عن كان مثلي في اللفظة وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان كان
 هو المحدد والامر المقدار للشيء الواحد في له بالذات والصورة التي هي صورة الشيء محدودة وحادية له بالذات
 ومقدرة على ما هو من جسس الاول لانه استدل بالمثل من وجهين الا ان يراد عليه والمحدود والحد
 بالذات لا يتعدى فصح ان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان المحدود حاد بالذات وكل محدود
 وبالذات هو المحدود لكن هذا الحكم المميز غير مسلم واليه اشار بقوله ويطلب اي هذا الحكم الذي زيد بان
 الذاتين المسامين قد يشتركان في لازم واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخر
 فضلا عن اتحادهما فيكون الكبر في حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب اليه ينسب الى افلاطون
 قالوا لما ذهب الى ان المكان هو الغضا والبعدها المجر وسببه تارة بالبيوت لما سبق من المكاتب
 واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة بنوره فيها فكل الجواهر المجردة فوق الجواهر العنصرية
 الاجسام فمذان القولان ان حلا على هذا الذك ذكرناه فقدر جباله ما ياتي من ندره والافلا
 اعتد ادبها لظهور بطلانها وما الاشتباه في ان المكان هو البعدا وغيره فشرع يتكلم عليه في الجسم
 منطبق على مكانه الحقيقي ليس زائدا عليه الى ليس ناقصا منه بحيث لا يخلو شيء من مكانه
 والمكان محيط به اي هو جملته في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة في علومه
 كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس
 الى صاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما بالتام بحيث اذا فرض جوار من الممكن الفرض باذنيه
 جزء من المكان وبالعكس فخطا بقان بالكلية ونسبي الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان
 على هذا التقدير هو البعد الذي يتفقد فيه الجسم ومطلعي البعد المحال فيه على ذلك البعد في اعماقه
 واقطاره واما بالتام بل بالاطراف اي يكون اطراف الجسم ملاقيه لمكانه دون اعماقه وبقي الملاقاة
 على هذا الوجه الماسة فيكون المكان حينئذ هو السطح الباطن للماضي والماس للماضي من الجوى
 فاذا كان المكان اما البعدا اما السطح الحاد في لثا لث لهما فاذا بطل احدهما بقي الثاني فالبعد لا يجوز
 او مقروض موجود فمذهبت اختلفت الاراء لها وتوضح ذلك لما لمز به عليه ان يقال لما كان
 الجسم لكتية في مكانه لا يال له لم يجوز ان يكون المكان امر غير منقسم لاستحالة ان يكون انقسم في
 جميع جهاته ماصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امر منقسم في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة
 كونه محيطا بالجسم بكتية فهو انقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا
 عرضيا لا متلغ الجوى واني حكمه ولا يجوز ان حالته انشكس لما قبل فيما يحويه ويحيط به ان يكون

لما سلسل سطح الظاهر من الممكن في جميع جهاته والامكن بالباله فواستطاع الباطن من الجسم المحلوس
 المماس سطح الظاهر من المحلوس وعلى الثاني يكون المكان بعد انقسامه جميع الجهات مساويا للبعد
 الذي في الجسم بحيث ينطبق احد هاتين الاخر مساويا فيه بطريق ذلك البعد الذي هو المكان اما ان
 يكون امر بعد ما يشغل الجسم ويلاوه على سبيل التوهم كما قد ذهب المتكلم واما ان يكون امر موجودا ولا يكون
 ان يكون بعدا او ايا قايما بالجسم او يلزم من حصول الجسم قد اخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد الاحتمالات
 على الثالث بما عليه اهل العلم والتحقق واما العائنة فلا يتم بطلان المكان على ما بينت في الشيء من النزول
 في جملون الارض فكانا العيان دون البوا او المحيط به حتى لو وصفت ذرة على راس قبة بمقدار درهم
 لم يحلوا مكانا الا انما الذي في منتهما من النزول الاحتمال الاول انه اسلم المكان بالسطح الباطن
 من المحلوس المماس سطح الظاهر من المحلوس وهو ذهب ارسطو طاليس وعليه المتأخرون من
 الحكماء كابن سينا والغاربي واتباعهما ولادان لم يكن المكان السطح لان هو البعد لما ارتقا من
 انه لا يخرج عنها وانه اسلمه بعد محال ابا البعد المفروض فلما من انه موجود اوجوه الاربعة البعد
 على ذلك واما البعد الموجود فلو جبين الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينيهية ولولا
 يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينيهية من مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة
 الاينيهية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر فاعلم ان ذلك البعد الذي هو المكان مكان آخر بعد
 ايم ويقبل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينيهية فلو كان ثلث وتيسل فليكون هناك ابعاء غير متناهية
 متناهية بعضها في بعض وانه محال بالضرورة وكيف لا يكون محالا وبموجب تلك الاكثيرة من حيث هي صحيح
 يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث الكل ايضا الا يري انه
 اذا خرج كل واحد من مكانه فقد خرج الكل ولما اسلم جميع مكان قد كان المكان داخل في تلك الكثرة
 لا فاحدا خارج عنه لانه طرف لها بعث لانه جميع بين التقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة
 لذاته فاجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمية لحركة البعد المحال فيه فانتقل حركة البعد
 مستمر لا متنازع حركة الجسم والازم وجوده قبول الجسم الحركة بطا المشاهدة الدلالة على قبوله اياها فكذا الملووم
 عدم قبول البعد الحركة بطا الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد فاجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان
 فقد بعد الجسم في البعد الذي هو المكان اذ لا يجوز ان بعدم البعدان متناحلا كونه حاصل فيهما فلا كان
 الممكن المعدم بالانضمام لازمة حاصل في مكان معدم ولان لعدم احداهما والا كان الممكن الموجود
 في مكان معدم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا فقد احدهما في الآخر فيجوز في الجسم بطلان
 متناحلا وانه محال بالضرورة لان كل بعد من بعدهما لا يعدم البعد من احد هاتين داخل المقادير من حيث انها
 موصوفة بانفرد بدي لا تتحالة سواء كان ذلك موجبا لذاته الملائكة وورث التعدد في نفس الامور الا تتحالة

في الوضوح وقبول الاشارة ولو جازت داخل البعدين بحيث يصير ان تحديد في الاشارة الجسمية لجازت داخل
العالم في حيز خروجه بان يتقطع قطعه على مقدار خروجه ثم يتداخل كل في واحدة منها ويصل بالهيدية او
ايضا فانه اى امتناع التداخل حكيم ثبت للتمييز بذاته وهو البعد لانه مستبد بذاته في الجهات فلا بد من حيز
وسكان يخلقه على انفراده دون المادة اذ لا تدخل له في امتناع التداخل فلا يجوز
التداخل للبعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد قدس بعض النسخ لفظ واليه
وعلى هذا يكون قوله فانه بيان للشرطية اى لو جازت داخل البعدين لجازت داخل العالم في حيز خروجه لان
امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للتمييز بالذات اذ يجب ان يكون كل من التمييز بالذات
مفوقا لغيره مطلقا والتمييز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار له في ذاتها فلا يكون مقتضية للخروج دون
الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلل في بعض مكانا كبره كالحجم يتكاتف في بعض مكانا صغيرا مع بقا صورته
الجسمية في الحيزين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للخروج عدم اقتصار سائر الصور والاعراض
سوى الابعاد لغيره فانه ليس المقتضى عليه وامتناع التداخل في الاجسام المتشابهة الا الابعاد فانه لم يمتنع
تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام البنية وايضا فانه يجوز التداخل بين الابعاد ويرفع الامان عن الوحدة
لشخصه ويقدر الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المميز لشخص وراعي
بل وربما اكثره ويجوز على تقديره ان يكون شخص واحد من الانسان شخصين بل اختصاصا متعددة
فيكون الوثوق على امثال هذه الهدييات وانه مسطرة والى فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين تداخل
المثلين فان ذلك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطاها فيما سبق والمجواب
عن الوجه الاول انما يختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الا بالذات فلا يقبلها الجسم البني
لما فيه من البعد قلنا هذا اللزم ثم اذا بعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها فالبعد الذي فيه الجسم
احتمى المكان قائم بنفسه غير حال في المادة فاما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم من عدم قبول احداهما الحركة
عدم قبول الاخرى اذ لا يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في البطلان كون المكان
بعدا قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو معنى لذاته القيام بالكل والحاجة اليه والا
استثنى في حد ذاته من اعم من المحل والقيام اذ لا واسطة بين الحاجة ودم هذا الذي هو الاستثناء
فلا محال البعد فيه اعم من المحل اصل لان الحاجة له في تقوم ذاته الى شئ لا يتصور حلوله فيه لكن
البعد قد فعل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو مستقيما عن المحل بل محتاجا اليه
لذاته واعتقائيا للقيام به واعتقائيا ان يكون كل بعد كذلك اى حاله في المحل قائما به لان مقتضى
ذات الشئ لا يختلف عنه فلا يمكن ان يكون بعدا قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وفيه
بنا وغير المبته او الذي هو قوله وما يقال في ان هذا الاستدلال على البطلان كون المكان بعدا جوازا

مجرد اجنبی کا موجب الاول علیہ تمام الالبعاد المادیة والمجردة وقد عرفت انه محمول و الحجاب عن الوجه الثاني
 اننا نعلم اجتماع البعدين فی جسم علی تقدير نفوذ جسم الجبر فی البعد الذي هو المكان بل نقول هو بعد فی
 الجسم لا زمره و هو حال فی مادته و بعد فیما جسم لبقائه و ليس حالاً فی مادته بل هو قائم بنفسه فمتناك بعد
 ان مادی و مجرد قد نقض احدهما فی الآخر و مما خلا و امتناع ذلك ای امتناع النفوذ و امتناع اخلل بین احدهما
 المادى و البعد الجبر و منسوع و دعوته الضرورة غير مسرعة للتحقق في الحقيقة لما عرفت من تنافي
 لازمیما احیى جواز انفارذه و متناعاً و ان اشتراكاً فی كونها بعداً انما المستبعد بالنسبة لنفوذ المادی فی المادی
 و تداعلاً و متناعاً مادی ما ذكرناه من حلال یزیدین البعدین المتداخلین علی ان لا یلزم من جواز تداعلهما جواز
 كون الذراع الذراع الواحد ذراعین و لا كون شخص واحد شخصین فانه ای الذراع عبارة عن البعد المحال
 فی المادة و المتداخل فی الابعاد المادیة محال و ان جاز ذلك بین المادی و الموجودینا علیما فیضاً لا یلزم
 تجزیه متداخل العالم فی حیثه و ان البعد الجبر و ليس متجزاً فانه حتى یقتضى انفراؤه بجزء مادی بل الجبر
 هو الجبر لنفسه و لا یلزم اجتماع المتصلین لان البعدين متعلقان فی الحقيقة مع ان احدهما حال
 فی المادة و دون الآخر و بالجملة فالاداة المذكورة علی امتناع تداعلهما بعد الجسم و البعد الذي هو المكان
 فرع تمام الالبعاد البعدين المادى و الجبر و لا یقول بهما بل لان احدهما قائم بغيره و الآخر قائم بنفسه
 فكيف یتصور اشتاؤهما فی تمام الحقيقة فروع علی كون المكان سطحاً فانه لازم من بطلان كونه
 بعداً كما تحقیق الاول المكان قد يكون سطحاً و قد لا یطری الهواء فان سطحاً واحداً قائماً بالهواء محیط
 او اكثر من سطح واحد كما یحجر الموضوع علی الارض فانه ای مكانه ارض و هو ایسے انه سطح مركب من سطح
 الارض الذي تحت سطح الهواء الذي فوقه الثالث من تلك الفروع انه قد یحرك السطح كلها كما تك
 فی الماء الجاری فانه اذا كان فی وسط الماء الجاری كان السطح المحيط به سوا فرض واحداً و مركباً
 من متعدد فحركاً تبعاً حركه الماء و لما كانت حركه سطح الذي هو المكان بالعرض لا بالثبات لم یلزم ان
 يكون المكان مكاناً آخر و یحرك بعضهما كالجبر الموضوع فیہ ای فی الماء الجاری فان مكانه مركب من
 سطح الارض الساكن و سطح الماء المتحرك و لما فیکون المكان مسكناً و هو ذا الثالث من تلك
 الفروع انه قد یحرك المحاوی و المحوی معاً انما اتوا فقیهین فی الجہت او متنی یقین فیما كان لیطیر و الريح
 یسب علی الوفاق او الخلاف او یحرك المحاوی وحده كالیطیر یقف و الريح تهب او یحرك المحوی
 وحده كالیطیر و الريح یقف و قد یقال اذا تحرك الطیر انخرق الهواء من قدامه و انقیاض من خلفه
 اولاً یكون الهواء من اصحاب السطح فیلزم تحرك الهواء من تحرك الطیر فلا دسے ان ییش كره تاس
 یكد بهما متحركة اخرى یقر باحد كره الثالث یكون المتوسطة متحركة و هذا ما فیکون مثلاً لكل واحدة
 من حركتي المحاوی و المحوی و هذا الاحتمال الثالث انه اعنی المكان بعد وجوده و یفقد یكدهم

لا يستبدل سطح السطح بالفرة بين الارض واما اشارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون خطه
من مكان الى مكان آخر حيث ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحرك في مكان وقيل
بسبب حركة الوضعية مكانا آخر كان المحرك في مكان مركب من المكنة اجزائه فوجب ان يكون
المكان هو البعد دون السطح فها و قيل ان الحيز عندهم ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو انهم
من المكان للثبات والوضع الذي يستأثر به المحرك من غير وفي الاشارة فهو متغير وليس لكن ولا يبدل
فان ان يكون الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره بطبيعة له وان لم يكن شيء من اوضاعه
ونسبته بالقياس الى ما تحته امر طبيعي واليهم ان يخصوا قولهم كل جسم فهو محمول بالاجسام التي لها مكان
فخرج عنه الما مكان له وان يقولوا ان الما اشارية بهنا وهناك قد يكون الحالة الحسية في الاشارة
الحسية وح يندفع المناقضة اليه واما حديث اجزاء المحرك بالاشارة فنقول ان كانت تلك
الاجزاء مفروضة فلا يفسد لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كما لو كان كالبعض
الاجرام الا فلان المركز في فيها الفلك فالسكون من عابها بالفرة تبدل اوضاعا بالقياس الى
الامور الثابتة بتمايز الحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما اشتقاقها من مكان اى مكان فليس ماعلم
بالفرة والثاني من الوجوه الدالة على بطلان ان الامكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح
لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللامزم بهى البطلان والبيان
الملازمة فبر ان السطح الواقف في الهواء اى الريح الساجدة ساكن بالنسب وليس من كون المكان
هو السطح حركة في تلك الحالة وليس الحركة الاينية الاستبدال المكان مكانا آخر ولا شك انه اى
السطح تلك الحالة يستبدل السطح المحيط به المتواردة عليه فيكون حركة حركة يتبعها يستبدل المكان
والفرض تحرك لما عرفت ولزم من كون المكان بالسطح متكونا في حال حركة لانه يستبدل السطح الذي
هو مركز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد اى بلد في صندوق وقد يحجب عنه اى عن
الوجه الثاني بمنع الملازمة اى لانه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن سكون المتحرك
وما ذكره في بياننا غير تمام فان الحركة الاينية ليست استبدال المكان كما ذكرتم بل هي تغير النسبة
الى الامور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة او لم يتغير مكانا في جسمين متحركين
على وجه لا يتغير النسبة هما وهو معنى تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل للغير الواقف لا يكون
متحركا في ذاته والسطوح عليه بل يكون ساكنا حاصل في القوم فيما نقل في الصندوق فيكونان
متحركين مع عدم تبدل السطح عليهما والواجب عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة
سواء كان في ذاتها او في نقل متحرك الجسم فتغيرت نسبتها الى الثابتات واذا كان ذلك التغير سلبا فالحركة متغيرة
بعد ما اى يكون عدم التغير وبوجهه والنسبة سلبا لعدم الحركة والسكون واذا كان وجود التغير سلبا

وجود الحركة وعدمه بعد ما لم يكن نفس الحركة والية اشار بقوله لا انه حقيقة انه التغير معلل بالحركة لا حقيقة
الحركة فقط المنع وتبين كون الحركة استدلال الالكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقاس ان كون
الحركة عبارة عن تغير النسبة من الملاءمة فلا يحرك البطال الا اذا ثبت مساواة المنع والحق في
الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عندهم في الخارج حالة مستمرة لا تتحرك من لول المسافة
الى آخرها في ثابتة في كل حد من حدودها الواقعة في ما بين المبدأ والمآل ومن المعلوم ان هذه
الحالة ليست من استبدال الالكنة بل هي السلسلة التي تسمى التوجه والتوسط واستبدال المكان من لوازمها
اي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا يبينها فلا يتم الدليل او ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير
الواقف وجود المزمع فيه احيى الحركة كجزاين كون اللازم لهم فان استبدال الالكنة اذا كان ناشيا
من الالكنة فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيرهما في الطير الواقعة في الموضع الباطن لم يكن هناك
حركة والامر يطالب به في هذا الموضع لان انتقال الملازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتقال المعلوم من
الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان غير الحركة لكان اجزاءه في ذلك ليس يلزم من موجود احد المتكافئين
وجود الآخر فلا من عدمه الا اذا ثبت بينهما الزم وقد سبق مثان المعلوم بالضرورة من حال
الترتيب اذ ما حدثت الحركة فكله حركة وضعية لا كونه حركا كحركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى
مكان آخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان هو السطح لزم ان يكون المكان مساويا
للممكن واللازم بطلان الممكن متعلق بغير المكان مباني له فيجب ان يكونا متساويين بما انه
بيان اللازم ما اذا اخذنا جساما ككرة مثلا فكلها مكانة مثلاً او راعى في راعى فافق جملته
مقدرة كقيمة جسد كل واحد عشرة اذرع وعرضها كذلك اى عشرة ذراع ابعث كان مكانة في هذه الحالة
اضاف ذلك المكان الذي له في حال التدوير مقدار اذ او المكان والممكن بحال لم يزد وقد يمنع
بما هو الممكن على حاله لا قد اختلف مقداره بالنفس وان كانت المساحة واحدة وابعث رزق المار الملو
منه او اصعب من بعضه كان ذلك الرزق مما ساء لا اجمع سلطة الداخل كما كان مما ساء كذلك كجمل
الصعب فقد نقص الممكن الذي هو المادة والمكان اثنى السطح الباطن من الرزق بحاله وقد يمنع فيما ذكره
المكان على حاله لا ان اصعب منه بعض المار فقد انقص قرب من الاستدارة والبعث الجسم اذ حفر فيه
حصرة معينة فقد انقص الجسم الذي هو الممكن واذا كان مكانة وهو السطح الحادى به وهذا اشد استعجاله من
الذكورين قبله وقد يحاب بان انقص جبر كجسده او سطحه الظاهر الماس لمكانة قالوا لو اظلمت العين لمكان
هو البعد لم يلزم شئ من هذا الموقر رات النشئة واعلم ان المزمع في شئ من شئ من انفس
كذلك والجسم اذ حفرنا فيه فقد جعل هذا جبار الباطن الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح
والصواب اذ من متطاوله الثالث كما قرأناه وما يؤيد به انه لا يجب وبكون المكان هو البعد لا نعلم

بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء خلافا لخواصه لم يطل واسطح الذي كان
محيطا به لك الحجر لم يطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يطل دون السطح
الذي لم يطل وكذا لو كان المكان مقصدا للترك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات
اجبة بانه اي مقصدا للترك بالحصول فيه موجود حال الحركة لتصور كونه بالحصول فيه فالمكان الذي
بقصده التقييل المطلق وهو الذي يقتضي ان مطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال
ما يفرض الحجر كخارج بالحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيط بهذا التقييل وكذا بالقياسه للتحقيق
عنه المطلق وهو الذي يقتضي ان مطبق محيطه ويتعش محيط المحل الذي يقتضي اليه حسرات العناصر
اكثر من تلك القرطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا التقييل فحقا كتحرك اليه
طالب بالحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيط بهذا التقييل فدل على ان المكان هو البعد الموجود
دون السطح البعد من حال حركتي التقييل والتقييل والبعث فمن اسلم ان المكان لا يمتد في المكان فدل على ان
عليه ولا يتصور ذلك اي كونه ماليا الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المكان بل وان يكون
كل جزء من المكان البعد من جزء من المكان واسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء
الجسم المتكسر في مكانه مكانا اصلا والبعث يكون الجسم في مكان الحجر لا سطحه فلو فرض ان المكان هو السطح
كان الجسم في سطحه دون حجره وقد يقال بان معنى كونه ماليا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق
بسطه الظاهر وتسمى كونه بحجر في مكانه انه يتماهى في داخل المكان لا ان كل جزء من حجره ملاق بجزء من
مكانه ويراد اني في كون المكان هو البعد بالضرورة فانما اذا خرج الماء من الاناء وحده من
دخول الهواء او شيء آخر فيه كان بين السطح البعد موجودا قطعاً لكونه منقذاً او مضافاً بالضرورة ولا شيء
من البعد من ذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه ما كاد هو الا اننا نعلم
بالضرورة ان دخول شيء منه في الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد
اجاب عنه الامام الرازي بان لا شك في انه يلزم ما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذي
هو المحل محال عندنا والآن من المحال جازان يكون محالا والبعث فاما مقصودنا فموجب نسبة سطحية الى
الجسم المحيط والجسم المحيط بالسطح فاما السطح فمبغوض لمجده فاما السطح فمبغوض لمجده فاما السطح فمبغوض لمجده
فكل واحد من المحيط والسطح فاما السطح فمبغوض لمجده فاما السطح فمبغوض لمجده فاما السطح فمبغوض لمجده
لكن المحيط بمجده مكانا لا يمتد لان نسبة اليه على سواه قبل ان يكون له اي الجسم المتوسط مكانا انما
مستقر محيطه والآخر محال فاما السطح فمبغوض لمجده فاما السطح فمبغوض لمجده فاما السطح فمبغوض لمجده
ان ليس في احد هاتين العرف مكانا دون الآخر انما الكلام في الحقيقة انه لا فرق بين سطح المحيط
والسطح في الحقيقة المكانية ولو كان احد هاتين المكانين المتوسط لكان انما تراه في ذلك وقد يقال

بعض محیط قد اشمل علی التوسط و استکماله بحیث لم یخرج عنه شئ منه ولم یبق فی شئ من مایا
فلذلك کان مکانا مختلفا بحسب الحاطة فانه لیس كذلك تکلیف یمکن ان یكون حقیقا علی سائر الاحتمال
الثالث فی المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء و حقیقتان یمکن ان یمسسان بحیث لا یتماسان
ولیس النفس یمتد ما یما سما یمکن ان یمتد ما یمتد فی الجهات صا لمحال ان یشغل جسم
ثالث لکنه الآن حال عن الشاغل وجوزة ان یشککون ومنه حکم القائلون بان المكان هو سطح واما
القائلون بان البعد الموجود فسم الیم یمکنون الخلاء بالتفسیر المذكور عن البعد المفروض فیمابین الاجسام
ککنهم یشککون انفسهم من لم یجوز خلاء البعد الموجود عن الشاغل له ومنهم من یجوز فقولوا لا یجوزون واما
المشککین فی جواز المكان بالحالی عن الشاغل واما القوم فی ان ذلک المكان بعد موهوم
فی حکمهم وکلهم یفتقرون علی اشتاع الخلاء و یبغی البعد المفروض لما مر من التقدير فان مابین الجسمین
الذین لا یتماسان قابل للتقدير بالتقصیر و غیره و تصف بالحدود مقیاسا لے ما یمکن جسمین
آخرین لا یتماسان کما فی غیره ولا شئ من الموهوم کذلک فابین الجسمین المذكورین امر موجود
اما جسم کما هو مای القابل بالسطح واما بعد مجرد کما هو مای القابل بوجه الخلاء انما هو شئ
الخلاء و داخل العالم بنار علی کونه متقدرا قطعاً وان تقدیره علی التقیض وجوده فی الخارج اولاً واما الخلاء
خلیج العالم المتغنی علیه اذ التقدير یناک بحسب نفس الامر فالنزع یمتد واما العالم انما هو فی التسمیة
البعد فانه عند حکمهم و عدم محض و فی حروف مثبتة الیم و بقدره من عند نفسه ولا حجة بتقديره و الذی
لا یطابق نفس الامر فحق ان لا یسے بعداً و لا علی الیم و عند المشککین هو بعد موهوم کما لمفروض فیمابین
الاجسام علی ما یمکن فی اثبات جواز الخلاء و یبغی المكان الحالی عن الشاغل و جهان الاول
انه لا یشترط وجود صفة لمسا و لا لازم اما عدم اتصال الاجزاء و اناب الزوا یا فی غیر النهایة بیان
ذلک ان الصفة الملسا و هی ما یمکن ان یمسسا و اما المفروضة متساویة فی الواقع و متصلة بحیث لیکون
بین تلك الاجزاء فرج سوا کانت نافذة و یسے مسام او غیر نافذة و یسے زوا یا فاذا فرضنا
صفحة یمساوی وضع اجزائها فان کانت نافذة و یسے مسام او غیر نافذة و یسے زوا یا فاذا فرضنا صفحة
یمساوی وضع اجزائها فان کانت لمسا و فذلک و الا فعدم تماسها اما بعدم الاتصال
بین الاجزاء و لے الخیطة و هو یطابقان صفحة الجسم و ان جاز ان یمسسا لکنه لانه لا بد ان
یکون بین کل متقدین او بین متقدین نقط من مسافتها سطح متصل یوکات لما نحن بصدده و
الو کانت الصفة عبارة عن اجزاء متفرقة متصالفة فی الخیطة و انه یطابق البدیة و لما هو وجود الزوا یا یمسسا
اجزائها فضع فیها اجزاء اخرے فان اتفقت حصول المط و الاصلات اصغر ما کانت فضع فیها اجزاء
اخرے فاما ان یخلفی او تدب الزوا یا فی الانقسام بالنفس لے غیر النهایة والثانی بطل تعین الاول

وصاروا الصغر لساو حال الامام المراتب في الاربعين لعدم الاستواء في السطح لاسبب اختلاف
 اجزائه في الارتفاع وانخفاض او بسبب حصول السام فيه لالادبل فلا بد ان يكون بسبب سطح
 صغار قيل لبعضها بعض الا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الاستواء الى سطوح صغائر مستوية
 واللا حسب الزوايا الى غير النهاية وهو حق والما حصول السام في اجزاء السطح لانه وان جاز لا انه لا بد ان كل
 بين كل منفردين سطح حصل واللا نرم كون السطح مركبا من نقطة متفرقة وذلك محال فوجب القول
 بسطوح مستوية ولا يتحقق ما ستبا بثلثا واللا لم يكن التماس الا لاجزاء لا تجزى يعني اذا طبقها
 صغرة لساو على مثلها وجب ان تاسا تمامها وان تاسا شئ منقسم في جنتين من احديةها لكون
 الاخرى واللا لم يكن التماس الحاصل بينها الا لاجزاء ولا تجزى واسم لا تقولون به اسه ستاس
 الاجزاء التي لا تجزى لا استقامتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينها بالتمام او البعض الذي
 هو اليمين صغرة لساو فقول ولا يتحقق رفع احديةها عن الاخرى ونحو بان يرتفع جميع جوانبها متساوية لارتفاع
 بعض احديةها دون بعض لزم الانشكاك بين اجزاء الصغرة العليا فاذ ارتفع بعض اجزائها
 غير السطوح ولم يرتفع منها الجزء المتصل بذلك الارتفاع انكسب احد هما عن الاخر بالضرورة على قياس
 ما ذكره في فني الجوز من انكسب الرمي وكذا يقول في سائر الاجزاء فوجب ارتفاعها باسرها
 متساوية تختلف بل ونحو واحدة والبعض فاشه جزء من اجزاء الصغرة العليا ارتفع عن السطوح ونحو
 واحدة لولم يكن صغرة منقسمة في جنتين كان ذلك الجزء الارتفاع جزا لا تجزى او ما في حكمه وهو
 محال عندكم فقد ثبت استحالة ارتفاعها عن واحدة فاذ فرضنا ارتفاعها متساوية لارتفاع
 انكسب فيها بين الصغرتين ضرورة انه لم يكن فيها بينهما جسم آخر ولا لزم تماثل الاجسام ولان الهواء
 جسا آخر غيرهما يتصل بالية من الاطراف ويميز بالاجزاء بالتدرج ويعمل بالآخرة الى الوسط عند
 كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو الخط وهذا الوجه الزاوية يعني على
 ما هو مسل عند انفسهم لا يرأسه مركب مما هو الحق بحسب انفس الامر فان عند المتكلم لا يحسب محال
 الهواء التماس اى السطح من الاطراف بل قد يتصله العديد ونحو ذلك لزم علوه عن الشاغل اعلوا اليمين
 يجوز عندنا ان يكون الصغرة اجزاء لا تجزى بينها سام صغرة مملوءة بالهواء فيقتل السطح والوسط ذلك
 الهواء فيشتغل بل لا يكون هناك راس شئ منقسم به منطبق على مثل حتى يلزم علوه بل المنطبق اجزاء
 لا تجزى متفاضلة على مثلها فاذ ارتفع واحد منها عن نكرة القصر به الهواء انما ورفى السام الحقيقة
 جهدا واتسعت نكرة اذا كان المقصد لوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك انكسب في
 اثبات الصغرة التماسا فانهم متر فون بجواز مقابل بوجودها اليمين ولا تميم فلهذا الزام عليهم اليمين
 جواز الارتفاع ونحوه اى في آن واليكيم بمشغل بحكم استعماله فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده

نے زمان انلابدان یکن الحركة علی مسانہ منقسمہ وقطع بعضا مقدم علی قطع جمیعها فلو انما یصور قور
 الحركة نے آن بل نے زمان واند اسے الزمان منقسم ہے غیر النہایۃ اسے لایتمتی نے الانقسام
 الی حدیقین عندہ ففی زمان ارتقا معا یکلک البوا ومن طرفہ اسے الوسط ظاہریم فلو لا یقال ان الزمان
 الصغر حاصل الاما حاسۃ الی ہے آیتہ عندہ ہم ویلیم المثلون الحركة تدفع فیج الزمان لان لعل الاما
 وان کانت آیتہ الاما یحصل الابدالحركة کہ ان الماسۃ حصلت فی ان بعد الحركة وابتداء
 الحركة الموجبة الاما سۃ فی آن یوجد فیہ الماسۃ فلو لا جد الاما سۃ الا فی آن آخر ولا بد ان یكون
 بین الاثنين زمان فحقہ فکال الزمان تحریک الجسم من الطرف الی الوسط فلو الزمان الثانی نے من
 الوجہین الدایمین علی جواز التلا وانہ لولا وجود المثل واما بین الاجسام لتصادمت اجسام العالم
 باسیرا و تحریکت بکرۃ تقیر مثلا وان کانت تکلم الحركة قلیلیۃ جلد الزمان تک بالانص میان المشرقین
 ان الجسم المحرک کالبقۃ یتصل من مکان بکرۃ الی مکان آخر الفرض انہ ای ذلک مکان الآخر
 محلو الجسم آخر الزمان فلو ان لا خلا فیما بین الاجسام وهو ان ذلک الجسم لا یتصل من مکان الثبتۃ
 اذ لا یتداخل جسمان ضرورۃ ولا یتصل الجسم الآخر لے مکان الجسم الاول لان انتقالہ الیہ مغشوط
 بالحق ال الاول منہ لکلا یلزم تداخلهما وانتقالہ عنہ ای انتقال الاول عن مکان مشروط
 بانتقال ہذا الجسم الآخر عن مکان الیہ ای الی مکان الاول لیخلو مکانہ عنہ فیکمن انتقال الاول
 الیہ فیدور لان کل واحد من الانتقائین مشروط بالآخر وموقوف علیہ فہو ای الجسم الآخر اذن
 یتصل لے مکان جسم آخر مغایر الاولین والکلام فیہ ای نے ہذا الجسم الثالث کہ فی الاول
 السابق علیہ وجو الجسم الثانی انلابدان یتصل الثالث عن مکانہ حتی یتصور انتقالہ الیہ
 ولا یوزن یتصل الثالث الی مکان الثالث لالی مکان الاول لا تتلوا سہلہ وکہ اعرفت علی
 الی مکان جسم الی یتصل الکلام فیہ یسلسل تحریک اجسام العالم کلہا و ہذا الوجہ الثانی الیہ ای کا وجہ
 الاول الزمان جنی علی قور اعدا حکما وان عند الشک علی تقدیر یکن العالم محلو اقدیم اللہ الجسم الذی
 قد اسی قدام الجسم المتحرک حال انتقالہ بکرۃ تکالی مکانہ فیما وہ المتحرک وخلق جسم آخر فی مکانہ
 مکان المتحرک لیلکہ مکانہ ظاہریم المثل ولا تصادم الاجسام ولا تنہم بالالزام علی الحکم والاباطال
 المتخلل والکثافت والابازان یختل باعقہ ای یزید مقدار باطلت المتحرک من الاجسام فیما وہ مکانہ
 بمقدار الزمان من غیر ان یتصل باطلتہ من مکانہ ویکلف ماقدماہ ای یتغیر مقدار ماقدماہ من اجسام
 یصل لہ مکانا من غیر ان یتصل عن مکانہ و ہذا المقدار یندش بالالزام لانہ زاد فی البیان فقال لے
 فایۃ بطیع باطلتہ ماقدماہ لکال المتخلل والکثافت محجب قورۃ الحركة وضعفا وتصویرہ ان المتحرک
 نے البوا بنف البوا الذی سے قدامہ ویدش ذلک البوا ہوا آخر وکذا لکن بذالہ فی یتفادست

وضعف انی ان شیئی ہے ہوا لا یتقل الدرع ضعف الدرع فذا الدراع المتوسط ما بین درع
 و بین الم یضرب بہ فیضطر اے قبول حج صغر مکان و کذا ما خلعت بذل الحرج من الہو الخجذب الیہ
 ما یقرب سر و خجذب الی ہذا الخجذب ما یبہ و کذا ویضعف الا خجذب حتی یشیت الی ما لا یخجذب فیضطر
 المتوسط اے قبول حج اکبر ولا شک ان الدرع والا خجذب المذكورین یتفاوتان بحسب قوت الحرج
 وضعف ما خلا کانت الحرج قوتہ امتدائی مسافہ کبیرہ وان کانت ضعیفہ کانتائی مسافہ ضعیفہ فان قلیل
 التغلغل والکثافت فی الاجسام اما کیرکان الکثرة الخلاء وقلته فیما بین اجزاء الجسم فیکون مقداره
 مع کثرة الخلاء فیما بینا کبیرہ او مع قلته صغیرا فما یستلزم ان وقوع الخلاء الذی ہے ہوا الخلاء علیہ
 کونہا لما ذکرہم بل ہلان الیہ اے امر قابل المقدار الصغیر و الکبیر اذ لا مقدار لہما فی حد نفسہما و ہما
 ہما المقدار الصغیر و الکبیر علی سوا الخلاء مقدارا و یطیس مقدارا آخر صغیرا و اکبر و سیاتی ذلک فیما
 بعد و یکن فیہ انہا ہما عن ہذا الالزام یمنع بطلان الدور المذكور فیہ فانه دور معینہ لا متوقع و لا تقدم
 فان انتقال الجسم من مکان و انتقال الجسم الیہ یقع کلا ہما معا بحسب الزمان کا جسم اذا
 انتقلہ اے ہوا علی نفسہا و یس یزوم من ذلک ان یكون کل منہا علیہ لا یخرج من یزوم دور التقدم
 بل یحوز ان لا یكون فی منہا علیہ نصاحبہ فلا یكون ہناک تقدم اصلا و یكون احد ہما نقط علیہ
 الآخر فیکونان حقیقۃ الحرج الاصح و الخافہ من ان التقدم من احد ہما نہیں و بالجملة فان اراد
 المستدل الیہم بالتوقف اقتناع اللفظ کا تقدیم کس التوقف ہذا یعنی فیکون من الہما نہیں
 و یس بحال کما مر فیہ ان یكون کل من انتقال الجسم عن مکان و انتقال الآخر الیہ متوقفا علی الآخر
 اے متوقع اللفظ کا عندہ و ان اراد بالتوقف اقتناع اللفظ کا نبعت التقدم معناه ہنا اے متوقع
 ان التقدم ہذا یعنی ثابت بین الانتقالین بل لا یوقوف بینہما اصلا و التوقف من جانب
 واحد فقط کما نبہنا علیہ و قد ارجب عن ہذا الالزام انہ بانہ لو صح لا متوقع حرکتہ السکتہ فی البحر
 اذ لا یقبل ثبوت خلافہ و اما لانه سئل بالطریق یسئل السوال فی الحالیۃ و اذ لا یقبل ہناک فاذا
 التحرك سکون فی البحر لزوم توجہ بکلیۃ لما ذکرہم بعینہ فان التوقف ہذا التوقف انہ فاع اجسام العالم
 و اقلہ جابجہ بقرۃ واحدة و ہم و دو و اذ یحوز عندنا ان یمنع الغافل الخلاء سیلان المادی الا کنتہ
 الخلاء و اذ علم ان ما تمسک بہ السکون من الوجودین علی تقدیر صحتہ انما یدل علی ثبوت مکان کل
 و اما کونہ ہذا ہوا کما ہو فیہم محتاج اے ابطال البعد الحرج و الوجود الخلاء علی اقتناع
 انہ کان الخافہ عن الشافل سوا ان کان مہم و عندنا وجود الوجود ثلثۃ الاول لو وجد الخلاء و ثلث فرض
 حرکتہ ارادۃ او قسریۃ و طبیعیۃ فی مسافہ حالیۃ فی فی زمان لان کل حرکتہ انما یم علی
 مسافہ منقسمہ قطع و یصہا مقدم علی قطع کما فلا یتصور وقوعہا فی آن بل فی زمان و یکن ذلک

ذلك الزمان ساعة ونفرض حركة اخرى متساوية للاولى في القوة والحركة والجسم المتحرك
 مقدار المسافة في تلك الغليظة القوام كما لم يكن هذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة
 الاولى ضرورة وجود المعاق الذي يقتضيه بطور الحركة المستطمة بطول الزمان ولكن الحركة
 الثانية في عشرة ساعات مثله ونفرض حركة ثالثة متساوية مثل الاولى في القوة والحركة والحرك
 ومقدار المسافة في تلك الغليظة القوام كما لم يكن هذه الحركة الاولى فيكون هذه الحركة الثالثة
 في ساعة اليك كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاق
 وكلها كان المعاق اكثر كانت الحركة البطا والزان اطول وكلها كان اقل كانت الحركة اسرع والزان
 اقل وهو اي المعاق ليكن قوام القوام الجسم السائلي للمساواة الذي تحركه المتحرك فان
 كان المعاق من معاق اخر كالمادة الثانية بالقياس الى المادة الاولى كان الزمان الواحد بازاو
 المعاق في الاول عشر ايام من زمان المعاق الاكثر كما في مثالنا هذا وانما ثبت هذه المقدمات
 لزم ان يكون الحركة في تلك الاربع اثناء لا معاق عن الحركة في هذه المساواة والحركة في الماء الرقيق وهو
 معاق عن الحركة في الماء الكثيف المتحرك الى خرقه ووقعه كلاهما في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاق
 وعدمه سواء احيث لم يتفاوت بهما مثل الحركة في السرعة والبطور والاختلف الزمان ايضا بهت لان
 السببية تشهد بان الحركة مع المعاق وان كانت تليها يكون البطا واكثر زمانا من الحركة التي
 لا مساواة معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه ينبغي على مقدمة واحدة وهي
 ان تفاوت زمني الحركتين الاخريتين انما هو بحسب تفاوت المعاقين حتى يجب انما كان
 المعاق عشرة كان الزمان ايام عشرة او ذلك احيى كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاقين
 انما ليس لم يكن الحركة لذاتها من حيث هي يقتضيه لذاتها زمانا واقفا بازاو لكنها يقتضيه لان الحركة
 من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي يقتضيه ما هيتهما يكون محفوظا في جميع الحركات وما عليه
 يكون بحسب المعاق وحده لا يتيم تلك المقدرة التي معنى عليها الدليل واليه اشار بقوله والا اے
 وان لم يكن الحركة غير متعقبة لذاتها زمانا بل كانت متعقبة لكان الزمان على ذلك القدر الذي
 يقتضيه ما هيتهما من الزمان هو الواقع بازاو المعاق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك المقدار
 الزاوي بحسب تفاوت المعاقين في المثال المذكور لا اصل الحركة اي لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت
 بتفاوت المعاقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتجلف
 المثال المفروض وهو الحركة في الماء الغليظة يكون ساعة لاصل الحركة لا لعلق لها بالمعاق اصلا كما
 في الحركة الواقعة في الهواء فان ساعتها بازاو الحركة دون المعاق وثلث ساعات بازاو المعاق الذي
 هو الماء الغليظة فلهذا التسع تفاوت بحسب تفاوت المعاق ويكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع

عشر استناد به عشر تسع سمات و بی ای عشر تسع سمات تسع عشر سادات احدی فی ثانی تسع
 الا عشر اری بالیقینیه الحركة لثباتها و بی ساد یكون حركة في الماء الرقيق في ساد تسعة عشر اری
 فلا يلزم المساواة بين وجود السادق وعدس من المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا يقبض زمانا
 لذاتها والاكثات الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة في أقل
 من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في
 زمان والزان منقسم الى غير النهاية فيكون له في ذلك الزمان الذرة وقسم فيه تلك الحركة لثلاث
 ولو فرض وقوعها فيه اى في ذلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اى
 من الواقعة في النصف بالضرورة اذا اتحدت في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان
 بامية الحركة لا يقبض مقدار من الزمان بل الزمان كله بازاء السادق فتيفاوتت تفاوتاً و تم الخلف
 وبذلك هو ابي الذي هو محصل ما ذكره الفاضل العلوي انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك
 الزمان الذرة فثبت ان يقبضه بامية الحركة يمكن بحسب نفس الامر وان لم يبين اسكان وقوعها فيه
 الا بحسب التوهم اذ يلزم ان يتم وقوع الحركة في ذلك الجزء ولما بحسب نفس الامر فكلما لم يبين ان
 الزمان الذرة يقبضه الحركة فلا يقبل القسمة بافضل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء
 و هي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بافضل وانما ينقسم بالفرض
 اى اجزاءه اى ازمنة انقسامها لا يقف عند صدك ذلك الحركة متصلة بالظن ثانياً في المسافة والزمان
 ولا ينقسم الا الى اجزاء اى حركات كما ان المسافة لا ينقسم الا الى اجزاء وينقسم بكل واحد منها مسافة
 و بة احكام لازمة من نفس الجزء الذي لا يتجزى فان سلمت ان ذلك الاعتراف بان زمان آية حركته
 فرضت من الحركات اذ اخبرني على اى وجه اريد كان كل جزء من زماننا وكان ظرفاً للجزء من جزء
 تلك الحركة وذلك الجواز ايف حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايف مسافة
 فظهر من ذلك ان بامية الحركة من حيث هي مصالحة لان يقع في اى جزء كان من الاجزاء
 المفروضة الزمان والمسافة فلا يقبض الحركة لذاتها قد لا يثبت من الزمان ولا من المسافة بل يقبض
 مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائها ظاهراً جازماً لى دعوى ان انقسام
 الحركة لذاتها زماناً يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع
 الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم يتسلم فله الجزء وكان هو الجواب في الحقيقة
 وايضاً فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة اى ليس يحتمل
 بان مية الحركة من حيث هي يقبض زماناً حتى يدعى بانه بطل استلزامه وجود اسرع الحركات
 لولان مية الحركة موجودة في ضمن جزء من الحركة لوجوده في اى جزء كان من اجزاء الزمان على

ما قرره اهل بان يكون الحركة المفردة التي قد هي مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة
الحركة والجسم المتحرك والمسافة المعنية تقتضي قدرًا معينًا من الزمان لان بدية النقل تكفي بذلك كقطع
النظر عن مساوطة الموقوت ثم ان الزمان ينفرد بسبب المساوطة فيكون لبعض من الزمان بازاء المساوطة
ولبعض منه بازاء الحركة لاجل المساوطة المذكورة وهو زمان الخطا فما يكون بازاء المساوطة يتفاوت على
حسب تفاوته ما يكون بازاء تلك الاسورة يتفاوت بحسب تفاوتها بحسب تفاوتها وتفاوت المساوطة
ولما فرض تساوي تلك الاسورة في الحركات المفردة فيما نحن بعبده لم يتفاوت زمانها فيما سأل
يتفاوت ما كان بازاء المساوطة فقط لا يلزم مخدور كما تحققت وقد اجيب عن الوجه الاول ان الضميمة مبنية
على امکان قوام يكون نسبة مساوطة الى مساوطة الملا والمفروض ان تلك نسبة زمان الخطا والسنة زمان
الخطا وهو ممنوع بحوزان شئيه قوام الملا الى قوام لا يكون ما هو ارق منه ولا يكون هو ما تيسر فيه
تلك النسبة وبان المساوطة قد يكون من الضعيف بحيث يتساوى وجوده ومده بالقياس الى القوة
الحركة فلا يختلف الحركة بسببه الثاني من وجوه امتناع الخطا والجسم لو حصل في الخطا سواء كان بعدا
موجودا او موجودا فيه كان اختصاصه بجزء آخر ترجحا بلا مرجح لثبته اجزاء فان البعد المفروض
لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود والجواز اختلاف الامثال انما يكون بالمساوطة
فلا يفرض حصول جسم في جزءان مكان ساكن فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان محركا عنه
لزم تركه لمير طلبة آخرت تساويها وذلك اليم نوع اختصاص بالية الاخر وترجح بلا مرجح وال جواب
ان كل العالم لا اختصاص له بجزء من جزاءه مالي لا حياز كلها اذا الخطا والذرة هو المكان انما هو بقدر
العالم فيشبه به فلا اختصاص له بجزء من آخره ترجح فان قيل ليس كذلك في مجموع العالم وجزءه
يجاب لما ذكرتموه بل الكلام في كل جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزؤ من الامكنة
التي لا ينفصل عنها نقل الاختصاص والحاصل لاجزاء العالم با حيازها المعينة انما يكون لشلا من الاجسام
وتمارفا فان الارض تقاسمها شئ يقتضي الحصول في الوسط الذي هو البعد الا حياز عن الفلك
واجب تعلم ان التزامه ههنا في الخطا وبينه المكان المتخالف عن الشاغل لانه ان البعد
المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم ما لا حياز كلها فلا خطا وبسبب
المنه واليتلاء العالم لكل الاحياز انما تصور اذا كان المكان بعد موجودا مجردا مساويا لمقدار
العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساوطة اياه حتى يتسوية به وقد يستدل بعضهم بهذا
الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لا يتلوا من ان لا يمكن جسم في جزء لا يتحرك عنه اليم لما عرفت
فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه با حيازها باليمن الاجسام
من الملاية والمنازة الثالث من تلك الوجوه انه اذا رضى حيز الى فوق فلو لا مساوطة الملا ولذا كالحز

عن الحركة لوصول الى السائر وذلك ان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفاد من القاصر تلك
القوة مادامت باقية يكون العجز عما نحو الحقوق وهي اسنى تلك القوة لا تقوم بذاتها بل بالمعاديات
الملا والذرة في المسافة فاذا كانت المسافة عالية لم تقدم القوة حتى يصل اليها والساو هو ربط
بالمشاهدة والنجواب انه اى ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحة ما بيننا من كونه باين السائر والارض كله خلا
الارض لم يكن هناك معاودة مائة من الوصول الى السائر ولا يشي وجوده مطلقا لجران ان يكون هناك
في هذه المسافة الهواء الذي هو ملا ومما هو واجب ضعف الميل القصر حتى يصل ويكون
مع ذلك قابضا على الارض وفي نسخة المصنف وما بيننا من المسافة ويكون ان يجابا انهم بان مقدم
القوة القصرية هو الطبيعة المخلو به من اجزاء المحال ثم يتقوى شيئا فشيئا حتى يورثه فانه
ما هم واما عندنا فكل مستند الى الفاعل المختار وربما رجع الحكم على امتناع المخلو وعللنا ان سيرة
الاولى المتسارعة مع سرعة وهي الآتية الضيقة بالاس في اسفلها فتبقى في قوة وسيرة بالانفاس
آب وزد فانه اذا كانت تلك الآتية ما تخرج المدخل صرح الماء من الفتحة الضيقة وبواحد المدخل
وقف الماء عن الخروج والترول وليس ذلك الوقت من الماوع ان طبقه يقتضيه قوله الا لانه
لو خرج الماء من كون المدخل مسدودا لزم المخلو واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلا او يمتد
ما يخرج من الماء مدخل فيه سواء اتينا اعتبره ضيق راسس لا يمتد لكن سدا بحيث لا مدخل فيه
المواد اصلها واهم ضيق الفتحة في اسفلها لانه اذا كانت وسعة نزل الماء من جانب منها و
دخل الهواء من جانب آخر الشايد ان ذلك جميع وراثة وهي انبوية مملوءة من خالص يجعل احد
شطرها وقفا وتجويفه ضيقا جديا ويجعل شطره الاخر غليظا وتجويفه واسعا ويسمى خشب طويل بحيث يكون
غليظا تاليا لتجويفه الواسع فانه اذا املت تلك الانبوية ما وضع الخشبة على مدخلها بحيث يسده لم
يخرج الماء من الطرف الاخر ثم انه لقد رايدخل الخشب فيما يخرج الماء من التجويف الضيق خرج
القوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك الانبوية خلا وكان الماء ينقل اليه بقدره اسه كان
ينقل الماء الى ذلك الخلا بقدر ما يدخل الخشب فيما يخرج منها وهو يلبس بشدة الحس وايضا اذا
وصل الخشبة من داخل الى الفتحة الضيقة وضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء من الانبوة
لاقتناع الخلا والاشايد ارتفاع العلم في الجملة بالمصنوع فاما انشايد ان الجملة اذا وضعت على العلم من
اعضاء الانسان فمقت فانه يرتفع العلم في الجملة واما هو الا لان الشان هو انه بقدر ما يصح من
المواد يخرج منها اى من المصنوع تلك المواد المخصوص المخرج منها بل هو ما من العلم فسر اى
استيعابا قسرا وضرورة وضع الخلا ووجوب لازم سطح الاجسام واذا انقينا الجملة على الحديد بحيث
لا يكون مينا منقذ يدخل فيه الهواء ثم صفقا لم يرتفع الحديد الا لان الهواء لا يخرج منها ولا يخرج

مستأنف من ينسب الباقي فيلزم ما فاذا وضعت الجوزة على السندان وضعا لا يفي معه من غير ثم مضت
 قويا وضعت الجوزة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الى الارتفاع وكذلك يرتفع الماء في الابوة فانه قد نكس
 احد طرفيها في الماء ومنه ان ارتفاع الماء في قعر السندان مع تقهروا قهنا وطبعه الزهرل دون الارتفاع
 وماذا كان ارتفاع الماء من سطح الماء الى سطح الماء من سطح الماء الى سطح الماء من سطح الماء الى سطح الماء
 تهر سطح الماء بارتفاعه في القارورة وارتفاعه في القارورة وارتفاعه في القارورة وارتفاعه في القارورة
 بحيث يكون ارتفاعه في القارورة وارتفاعه في القارورة وارتفاعه في القارورة وارتفاعه في القارورة
 عن هذا وقد بان بوضوح ان ارتفاع الماء في القارورة وارتفاعه في القارورة وارتفاعه في القارورة وارتفاعه في القارورة
 سنا ان كان كان بحيث لا يكون من السواد منها انكسرت القارورة الى خارج واذا خرجت منها
 بحيث لا يدخل فيها شيء من السواد انكسرت الى داخل ولولا اننا ملو السواد وانما من الارتفاع بحيث
 لا يكون شيئا آخر لم يكن كذلك اي لم ينكسر بالادخال الى خارج ولولا اننا لم يستقبل خلوا بالاعلى
 شاعرا بالارتفاع لم ينكسر بالادخال الى داخل فدل ذلك على امتناع الخلط ومما هو بموجب ان شيئا
 منها من المعلومات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلط والجوز ان يكون ما ذكرتم من الامور العويصة
 بسبب آخر من غير امتناع الخلط ولكن لا تفرق بخصوصه في اعم المعلومات المذكورة امارات مقيدة
 للنظر لا يراى من مفيدة القطع بالاطفال المودا طم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربا وضعت لنفس
 واقاد تاتينا عدسيا لايقع به الخضم الزا فمده الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان يقيد بهم حيزا
 يقينا كغيره في ثبوت هذا المطلوب عندهم فروع على القول بالخلط الاول من قال بالخلط منهم من
 جله بعد ما وجدوا داخل البعد الموجود عندهم في مادة جسمه الاول ان لم يكن في مادة خلط اى بعد وجود
 مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا بغيره بل هو او غير مشغول به فانه في نفسه خلط ومنهم
 من جله بعد ما عرفوا ان حقيقة الخلط عند الفيلسوفين بان المكان بعد ما هو م ان يكون الجسمان
 بحيث لا يتلفان ولا يكون بينهما ما يلقياها الثاني من اى من الفيلسوفين بالخلط اسعني البعد الموجود
 الجوز في نفسه عن المادة من جوار ان لا يلا جسم فيكون حيزه خلط ويسمى انه بعد مجرد عن المادة ويسمى
 انه مكان حال عن الشغل واتهم من لم يجوز فيكون حيزه خلط ويسمى الاول دون الثاني والفرق
 بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعد
 موجود في نفسه مجرد عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فذاك بعد ان الاول لا يجوز خلوه
 عن الطباق الثاني عليه وآس على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي
 هو في داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا ان الخلط قوة جاذبة لا جسام ولذلك يجتسب الماء
 في السراقات ويجذب في الذرات كما مر وقال بعضهم فيه قوة واقعة لا جسام الى فوق فان الخلط

الموانع في المحرم بسبب كونه المحل ذاته داخل اعني ان يتلحق اجزاءه ويداخلها فلا ينفك
 المحرم من ذاته لانه في النوع هو المحرم على انه ليس في الخطا قوة جاذبة ودافعة وهو المحل في الموضع
 الثالث في الكيفيات قدم مباحث الكيفيات على سائر مقولات لانه اوسع وجودا من جميعها
 ازمنة المحسوسات التي هي الظاهر الموجودات لانه لا بد من ان يكون لها ما من ان يكون لها اوقات والموجودات
 وفيه مقدرة وفصل لربعية المقتضى لثلاثة اقسامه الاولى اما المقتضى فانه عرض لا يقف على القسمين والاقسام
 اقتضاها اوليا من هذه الناحية ومن غير ايسر ولا يكون معناه معكولا بالقياس الى المقتضى والترتيب
 رسم ناقص فكيف وهو الثاني في الاجناس العالية فانها باساطتها على القول باشتغال كبرياتها
 من امور متشابهة لا يجد اصلا ولا يترك رسا لانا ويركز تقريرا للرسم بالاسور الوجودية والعدمية لغير
 بشرط ان تلك الاسور على ما يعرف بها من الاجناس العالية فلا يلحق ان يقال مثلا
 الجوهري ليس بمرض فان الجوهري والمرض متساويان في اسرفه والجملة فلا يجوز ذكر احدهما
 في تعريف الآخر ولا ان يقال انهم ليس بكيفية ولا اين اى اخر المقولات لانها ليست اجلي
 من الحكم حتى يوفق في تربية قول عرض تناول الاعراض كلها واحترنا لقولنا لا يقف على القسمين
 عن الحكم فان الحكم يقف على القسمين لانه يتناول ولا يقف على القسمين من الوحدة والانعكاس المتضمنين
 لما عند من قال انما من الاعراض اى على القول بانها موجودان في الخارج وما على
 القول بانها من الاسور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا التقييد لعدم دخولهما في العرض كما مر
 اليه الاشارة وقولنا اقتضاها اوليا عن خروج العلم بعلوم واحد هو بسيط حقيقي والعلم بعلوم
 فان الاول يقف على القسمين لكن ليس اقتضاها اوليا بل بواسطة معلومة والثاني يقف على القسمين
 كذلك فلا قيد للاقتضا بالاولية لخرجنا عن الحد من انما من مقولة الكيف والاخير واستمرنا
 بقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه مقولا بالقياس الى الفرع من النسب اى الاعراض بالنسبة
 فانما مقولها بالقياس الى غير ما واما الكيفيات فليست معاينها في النفس مقيسة الى غيرها
 لما عرفت من انها لا يقف على ذاتها انية وقد ذكرنا في موضع القيد الاخير قولنا ولا يتوقف لقوله
 على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امراضها من الكيفيات فانها قد
 يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلو والقدرة والشهوة والفتنة وتطاولها فانها لا تصور
 بدون متعلقا تتلحق بالمدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلق
 معلولا لما كان في النسب بل تصوراتها متوقفة على تصوراتها متعلقا فانها متعلق العلم اولها فمذكورة متعلق
 ولنا الحال في الكيفيات المتصورة بالكميات كالاستقامة والاعوجاج والاشكال والاشكال والاشكال والاشكال
 والكيفية والاشكال على خروج الكيفيات من الكيفية بالحدود والرسوم ولما اقسامه في اربعة الكيفيات

الحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات الممتدة بالكم والاستعدادات اى الكيفيات المستعدة
 واما عند المحصر فانه الاربعه هو الاستعداد او التعلق ومنهم من ابادا شبهة بالزويد من التعلق والاشبات
 فذكر وجود الاربعه الاول وهو وجود اى الكيفيات الممتدة بالكم ولا يخص به وهذا الذكـر لا يخص
 بالكم بل محسوس باحدى النواحي النظرية او لاولها الذى ليس محسوسا اما استعدادا لى كمال او كمال
 وهذا الاخر هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلنا ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية
 ولم ثبت ذلك الكمال في ذوات النفس فان لا يخص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقة مستعدة
 محتملان يكون كيفية غير ممتدة بذوات النفس من الاجسام فلهذا لا لا نجد قائلما هو الاستعداد
 فنقول عليه اولا هذا المنة الزويد الثاني من وجود المحصر كالابن سينا في الشفاء الكيف ان
 فعل بالتشبيه اى ابن صدر عنه ما يشبه محسوس كالحرارة فانها تجعل له جوار ومعلما عاروا والسواد
 فانه يخلق في العين وهو مثال لجلات الفعل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال
 الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الفعل والممتدة من زرع الكيفيات الحسوسة ثم ان
 عنه شروع في الكيفيات الحسوسة نفس على من الفعل والممتدة منها اولا يجوزوا قالها في الكيفية المستعدة
 اخرى سوس الكيف ولا يكون او قالها ايضا في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما
 تراه مناقشة بين كلاميه والاسـ وان لم يفعل بالتشبيه فان تعلق بالكم ذاك هو لا يخص
 بالكليات والاولان لم يتعلق بالكم فليجزم اسـ فيكون ثبوت الجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا
 فقط وهو القوة الفعلية والافعالية اعني الاستعداد او نفسانيا من حيث انه جسم ونفس وهو
 النفس ذوات النفس قلنا لم قلت ان الكيفيات الحسوسة كلها قاعلة بالتشبيه فانه ممنوع كيف
 وتيقض هذا الحكم الكلي بالتعلق والمتممة كما عرفت ولم قلت ان غير ما اسـ غير الحسوسة من الكيفيات
 ليس كذلك اى ليس قاعلا بالنسبة فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن سينا في طبيعيات
 الشفاء انه لم يثبت فعل الطيب والملياس بالتشبيه فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه لا يجوز
 خروج الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الحسوسة الثالث من وجود المحصر هو ايضا مذكور في الشفاء
 ان يقال الكيفيات اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفس او الاجسام من حيث انها
 ذوات النفس او لا يتعلق بوجود النفس والثالث ان اما ان يتعلق بالكيفية او لا يتعلق بها والثاني
 اما استعدادا او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات الحسوسة لموازن يكون
 كيفية هو يتبعها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة الراي من تلك الوجه وقد ذكر في الشفاء
 ايضا لكنه زيف بما ستعرف ان فقال الكيفيات اما ان يفعل بالتشبيه كما مر او لا والثالث ان اما ان لا يتعلق
 بالاجسام بل بالنفس او يتعلق بالاجسام والثاني اما من حيث الكيفية او الطبيعية اى يتعلق بالاجسام

في نفسه غالبا عنه بخلاف الشمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم غلوه ومن المعلوم ان وفيه
 اى وسن في هذا النوع مقاصد خمسة الاول في الحرارة كما ان الملوهمات سميت اواكل الملوهمات
 كما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما يقابلها والبردية واليبوسة سميت اواكل البردية
 بشوئها للباطن العنصرية وبحصيل المركبات منها توسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع وانما لم يذكر
 في العنوان البرودة مع كونها ذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية وفيها اى في الحرارة
 مما بحث خمسة اعمد ما في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة يفرق باختلافات ويجمع المتشابهات
 والبرودة بالشمس اى يجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكر في كتابه
 وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة معددة اى محرك الى فوق لانها تحدث في علمها القوة العقلية
 لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اى في رقة القوام وظل
 ينقل الاجزاء اللطيفة منه اى من ذلك الجسم الفعلا لا يسرع فيقبل الحرارة ويحدث فيه التحول قبل
 غير وقتها والى الصعود اللطيف فاللطيف دون الكثيف فانه لا يتفصل الا بطور بآل لهذه الحرارة
 فله تقوى على تصديده فيلزم بسببه اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة
 فيهما لتفرق الخلقات في محوذة ويتركب الاجسام المختلفة المتشابهة في اللطافة والكثافة التي اختلفت
 منها الاجسام المركبة ثم علم الاجزاء بعد تفرقها بجمع الطبع الى ما يجانسها لان طبائعا يقتضيه الحركة اى انكسارها
 الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجسمية على الجسم كما اشتمل الى سنة والحرارة مدة الاجتماع الصادر
 عن طبائعا يندرج الى المانع الذي هو الالتئام فغلب الاجتماع اليها كما يجب الاضال الى معدتها
 من اجل هذا لذكركه ابن سينا من احوال الحرارة تفرقها الحرارة فقدر كبر شغلها اى بعدا عن
 الصواب وتجاوزا عنه لان ما يمتد اوضح من ذلك المذكور فان كثير من الناس يرفون من عدم
 شورهم بما ذكر من حكمها لان ذلك الحكم المذكور الذي هو الآثار الخصوصية لا يعلم الا باستقراء بيانها
 فانها لا تستقر اوجوبها بل يرد في كون هذه الآثار خاصة شاملة لما عرفت اى معرفة هذه الآثار
 واثباتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتفرقها بهذه الآثار ودور لا يقال كيف ينشأ في حيزها
 والآل طالع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه واذا عرفت بها افادت معرفة بوجه اكمل فلاح
 لا نقول الاحساس بجزئياتها كات في معرفة ما هيتهما الا ترى اى اذكره المحققون من ان المحسوسات
 لا يجوز تفرقها بالا قول الشارحة فلا يمكن ان يفترق الا باضافات واعتبارات لازمة لما لا يفيد
 شك منها معرفة حقايقها مثل المصدا الاحساسات بجزئياتها فالمقصود ذكر خواصها وآثارها في
 بيان حقايقها في تفرقها عما عدا الآثار ما هيتهما واعلم ان هذا الذي ذكرناه من آثار الحرارة في
 الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما ثبت اذ لم يكن الالتئام بين بساط

ذاك المركب شديد حتى يمكن تفرق بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتحام بين تلك البسائط
 وقوى التركيب فيما بينها لئلا تفرق بالحرارة المتفرقة بالما من عن التفرق وحده فان كانت البسائط
 اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم مقاربة في الكمية كما في الذهب والبرادة الحارة سياتا وذو بياض
 فكما جادل اللطيف الخفيف معروضا ينعكس الكثيف الثقيل عن ذلك تحدث مينا تارة وتجاوب
 تحدث من ذلك حركة دوران كما يشاهد في الذهب من حركة السريعة لمجيبته في البوققة
 ولولا هذه التناهي لكانت شدة الالتحام والالتصاق بين اجزاء الذهب لغير تماثلها كما يفرق اجزاء جسم
 لا يشد الالتحام ما وليس عدم الفصل بالذات والتفرق بوجود العائق عن ذلك الفصل في الذهب
 وظاهره ولما على ان النار ليس فيها قوة التفرق لحرارة التان تخلف الفصل عن المقصود بسبب ما فيه
 منه جازية الضرورة وان قلب اللطيف على الكثيف جدا هي غلبة تامة فيصعد اللطيف حيث هو ويصحب
 منه الكثيف فقلته اى قلته الكثيف وفي بعض النسخ غلبة اى غلبة اللطيف على الكثيف كالنار يار
 فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكمية او لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا
 جدا فتفقد الحرارة اذا اثرت عليه كما في الحديد وان قلب الكثيف جدا لم يتأثر بالحرارة فلا يذوب ولا ين
 كالطلق فان يحتاج في تليينه الى جبل تيلو اياها اصحاب الاكسیر من الاستحسان بما يزيد اشتداد الكبريت
 والزرنيخ ولذلك كليل من على الطلق استغنى عن الحقن تنبيه على ما علم ما قرأه في تفسير الحرارة وهو
 ان نقول الفصل الاول من اى الحرارة هو التصعيد والتحرك الى الفوق بسبب ما فيه من ليل
 المصعد والجمع والتفرق لزمان له فانه اذا احدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك
 الاثقل للتصعيد قهرا بطاؤا لا بطاقل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم جماعها
 مع اجناسها بمقتضى طبايتها كما هو ذلك اى لما ذكرناه من ان الفصل الاول من الحرارة هو التصعيد
 المستتبع للتفرق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود اننا كيفية فعلية اى يحصل عملا فاعلمنا مثلها
 فيما يجاد فان النار من اجازتها تحرك لما تكون تلك الكيفية في اى فوق لا عداش الحجة المقنينة
 للصعود تحدث عنه اى عن التحرك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق الحرارة المتخالفات وتجمع
 التماثلات لما عرفت وتحدث اى من احوال الحرارة انها تحدث تخالفا من باب الكيف وهو رقة
 والقوام وبقاها الكائن من باب الكيف وهو غلظ القوام وتحدث الين كما نفس من باب الوضع وهو اندماج
 الاجزاء المتخالفات بالجمع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينهما وتقالبه التخلخل من باب الوضع
 هو ان ينفق تلك الاجزاء وتداخلها بالجسم الدوار الغريب لتخليد الكثيف وتصعيد اللطيف هذا
 نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المتجمد فيصير الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف ويخرج من اجزاء
 الكثيف فينضم اللطيف الى جسمه ويجمع اجزاء الكثيف الين تحدث الكائن من باب الوضع في كل منها

واما دورو الضمير فذكر ان ابتداء المذکور واما لوجوده الى المذکور اى تحليل الحار بجزارة الكثيف وروحا
 يورده عليه اى على ما ذكرنا من ان النار تفرق الخلقات ويجمع المتماثلات انا قد تفرق المحسوسة
 المتماثلات كاجزاء الماء فانما تتماثل وتصلب بالتميز تفرق بعضها عن بعض وقد يجمع الحرارة
 الخلقات كعقرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيها زاد تماثلها واجتماعها حث تماثلها
 فلا يجمع شيء من ذلك المحكمين ويحجب بان فعلها في الماء حاله لاسيما الهواء فان الحرارة
 اذا اثرت في الماء القلبي بعضه هو ان يحرك بطبيعته لاسيما الفوق ثم انه يتماثل ويلتزم بذلك الهواء
 اجزاء ماكية فيصعد منه فيكون مجموع ذلك مجازا فاضل الحرارة في الماء حاله لاسيما الهواء الغليظ
 بين اجزائه المتماثلين بان فعلها في البيض احواله في القوام لا يجمع فان النار بجزارة توجب فلانها
 في قوام العقرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيها ويوجد في بعض
 النسخ وسفره من قريب اى سترق النار والبيض عن توجب بواسطة القطر ثانيا منها اى ثاني محث
 الحرارة كما يقال الحارو لما يحسن اى يدرك حرارته بالنفس كالنار مثلا يقال اليد لما لا يحسن حسارته
 بالنفس كمن يحسن سبابه من سائر البدن الحيواني والناثية اى تاثير البدن من كماله كالتأثير في كماله ودونية والاغذية
 الحارة ويسمى مثل ذلك سارا بالقوة وكذلك بارو يطلق على البارو بالنفس والبارو بالقوة ولهم في
 سرقتهم في معرفة الحار والبارو بالقوة طريقتان الاولى التجربة وهي ظاهر والثاني القياس و
 الاستدلال من وجه اربعة فباللون اى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على
 الحرارة والكودة على شدة البرد والعقرة على اذا ما الحرارة كل ذلك على طريق دلالة اللون اى ابدان على
 احوال انزجتها كما فصلت في الكتب الطبية وهو اضعف اى القياس والاستدلال باللون اضعف
 الوجود ويستدل بالطعم على ما يجي في الطعوم والرائحة فالحادة معتدلة على الحرارة والظنية على البرودة
 وسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد القائل فان المحسوس اذا تساوى في القوام وكان اجمدهما
 اسرع انفعال من الحار والبارو فذل ذلك على ان في الاسرع كيفية متماثلة للحرارة في التأثير
 او سر قوته قال الاقوى قواما اذا الفصل اسرع كان ذلك اول على كيفية المتماثلة للفاعل واما
 الاضعف قويا فليس سرعة الفعلية والذات على كيفية متماثلة للبارو فان سرعة انفعال الاضعف قواما
 تتماثلها بالشبه بالصواب ان الحرارة التريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية العالية بين
 الاجرام السماوية المنخفضة والحرارة النارية متماثلة بالماهية لا اختلاف آثارا اللازمة لها والدلالة على اختلاف
 ملزوماتها في الحقيقة فيفضل جراثيس في عين الاحشاش من الاضرار بها لا يفضل النار فلان بها الغالبية
 والحرارة التريزية الملازمة لها لا تتماثل مع الحرارة النارية التي لا يلزم الحيرة فان الحار الغريزي
 اذا حاولت بطلان امتداد المزاج الحيواني فادومها الحرارة الغريزية اشد مقادير من ان اسود الحارة

لا تذهب الا الى الحركة الفيزية فانها بطبيعتها تدفع بها من المحرك الى الحركة الروح بسنة وقوة تدفع المحركة
 اليها من الجار والاربع المصادرة بخلاف البرودة فانها لا تنزع الجار بل مقاديرها بالمصادرة تقطع لخواص
 الفيزية تحت الظروف الفيزية عن ان يستولي عليها الحركة القريبة كالحرارة النارية فمنه في لغة لها
 في المية ومنهم من جعلها هي الفيزية والنار من نفس اى نوع واحد فان الامام الرازي قال والذي
 عندي ان النار اذا غالت سائر العناصر وافادتها طحا ونفخا دامت الا وقد ادمت في الكثرة الى حيث
 تبطل قواها وتحرقها ولا يمكن في العلة بحيث يجوز عن الطبع الموجب الاعتدال فحرارتها هي الحرارة
 الفيزية وانما كانت واقعة للحرازية لان ذلك الفيزية يكادى الفيزية وتلك الحرارة الفيزية
 افادت المركب من الطبع والنفع ما يمسسه على الحرارة الفيزية فترقى اجزائه فالتفاوت بين الفيزية و
 الفيزية النارية ليس في الماهية في كون الفيزية داخلية في ذلك المركب دون تلك الفيزية حتى
 لو توهمنا الفيزية داخلية منها والفيزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفصل فضل الاخرى والى انقلنا
 اشارة المقول في الفيزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن طرفتها واستقامت بالترجع مزاجا
 معتدلا حصل به التمام تام بين اجزاء المركب فاذا ارادت الحرارة الفيزية والبرودة تقربتا الى تفرق
 اجزائهما وتغيرا عن اعتدالهما عسر عليهما ذلك التعرق والتغير والفرق بين الحارين الفيزية والفيزية
 ان احدهما جازا المركب وانما الخارج عنه من كونها متوافقتين في المية رالبيان الحركة تحدث الحرارة و
 التجربة تتحقق اذا كانت الحركة تحدث الحرارة وقد انكروا البركات والى ان شار بقوله بل يجب ان يتسخن
 الافلاك نحو عشرين درجة جلدوا سطحها من السيلع تسخن بمحاورها العناصر الغائصة التي هي في وسط الارض
 والافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط فيصير منه الثلثة كلها بالمتدرج تار الا استيلا سخونة الافلاك
 عليها من سائر كثرة الاشياء اليها في تسخينها والجواب ان مواد الافلاك لا يقبل سخونة اصلا ولا يمتنع
 وجود الحرارة مع السخونة الذي هو الحركة وجودها القابل وحيد في تلك تسخن الافلاك تسخن حرارتها لا تسخن
 العناصر بالجو ودرجة ليست العناصر متحركة على سبيل التبعية بلا سعة سطوحها ولا يمتنع تحرك الافلاك
 فيفسن بالنسب على الجواب الثاني والحاصل ان مقول ذلك القوم محذور النار سطوحها انما سان
 فلا يلزم من حركتها احد ما حركتها الاخر فان اجزاء الافلاك ليست تسخن بحركتها ولا حركتها لتساوي
 يلزم كونها لا بد من كلام مناقض لهذا الذي ذكره ههنا من ان العناصر لا تحرك بحركة الافلاك
 فسياتيكم في حوقف الجوابهم قالوا النار تحرك بتعديتها الفلك وليس التحريك تعين ان يكون تشبيها
 فيهما لما سطرحت فان الافلاك عند حركتها بعضها بعضا ولا خشنة في سطوحها لتكون تشبيها
 بسطوحها بعضها قالوا في الجواب ان يقال النار تحرك بالتأثير الفلك دون باقي العناصر ليس
 سخونة النار لا يجب سخونة الباقي لان برودة الطبيعة الزهرية تملؤها غاسما البرودة قيل سببه

حذر الحرارة لا سلطانا على حار من شدة ان يكون حاراً واعتبر في القيد من ان الكلب فان عدم حرارته لا يسمي
 برودة وليس من شأنه ان يكون حاراً او على انهما تقابل بينهما تقابل العدم والملازمة يغلط في هذا القول انما
 اعني البرودة محسوسة كحرارة العدم لا محسوسة بالضرورة لا يقال محسوس من حال عدم الحرارة ليس هو البرودة
 بل هو ذات الجسم لان البرودة لا يفتقد لضعف وعدم ذات الجسم باقية بحالها فانما محسوس من الماء والطين
 جسد لا يفتقد ذلك وهو شيئاً فشيئاً الى ان ينعدم بالكلية من ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على وجهه
 الا ان يكون البرودة امر اعم من ان يكون شيئاً فشيئاً الى ان ينعدم بالكلية من ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على وجهه
 المتشاكلات وغير انما التعلق من ابن سينا المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها ما بحث
 احد في الرطوبة سهولة الالتصاق اى كيفية تعلقه بسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو
 المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال ابن سينا انما كانت الرطوبة عبارة عما ذكره كوجب ان
 يكون الاشتداد المصفاة رطب ما هو اضعف التصاقاً لانه اذا كان الالتصاق محلولاً الرطوبة كانت شدة
 وقوة والى على شدة طرية وقوتها وذلك يجب ان يكون الحسل رطب من الماء لان الحسل عند التصاقه
 منه فانا اذا غسنا فيه الاصح كان يلبس منه اكثر مما يلبس منه الماء وعند التصاقه به منه وكذا الحال في
 الدهن ولا شك ان كون الحسل والدهن رطب من الماء يوجب سهولة اى الرطوبة كيفية تعلقه
 بسهولة قبول الاشكال وسهولة تركيبها وذلك لان الماء له وضمان احدهما بالثقل بسهولة الالتصاق
 والالتصال والثاني ما يقتضيه قبول الاشكال وتركيبها ولا شبهة في ان الماء يوصف بما يربط
 باعتبار احد من الوصفين فاذا بطل الاول بقين الثاني قلنا هو اى الحسل او هو التصاقا واشد
 التصاقا من الماء لا سهل التصاقا منه ونحن لم نقدر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون
 ما هو اشد اقوى في الالتصاق رطب ولا بدعاهما الالتصاق حتى يكون الاووم اكثر رطوبة بل بسهولة
 الالتصاق فاللزم من ان يكون الاسهل التصاقا رطب وليس الحسل او الدهن من اسهل التصاقا من
 الماء بل الامر بالعكس والى قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس الحسل عند التصاقه من الماء اقل
 رطب ويرى ذلك الاعتراض الين في تفسيره بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان لشكل الجسم الاشكال
 الفيزيائية لاجل رطوبة لزم ان يكون ما هو اووم شكلاً رطب وليس كذلك اذا كان اووم شكلاً ليس فما هو
 هو اقل فوجب انما والى في سهولة الانفصال معتبر في حقيقة ما هو الحسل وان وضنا انه اسهل انفصاله حتى
 زاد في سهولة الانفصال على الماء لكن تغير الفصالة فعلي تقدير كون الحسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم
 كونه رطب اذ ليس اسهل انفصاله ثم نقول بطل تفسيره اى تفسير ابن سينا الرطوبة بسهولة انفصاله
 تركه انه لو جوب ان يكون الماء رطباً بل ان يكون رطب من الماء لانه ارق قواماً منه وقبل الاشكال والتشكلات
 الفيزيائية وتركها بسهولة وانفق على ان يكون رطباً بل ان يكون رطباً بل ان يكون رطباً بل ان يكون رطباً بل ان يكون رطباً

انشیت کہ اندہ فیہا الرب استسا کا عن السیلان فحب علی ذلک التقدير اعنی کون الهواء اربها ان کون
 خلط الهواء بالتراب فیذہا الرب الاستسا کا عن التفرق و بطلانہ من لان خلطہ بہ نیرہ تشبہا و تفرق
 در بالذو ان التراب یستعد عند کرمہا التفریق لفرسے ذکر توفہ الرطوبة یوجب کونہا رطب من ہا انما
 ارقی قریبا من الماء و انما یرکب الماء انما یسئل قبولہا لاشکال و ترکما متناہا تجواب شے ذلک
 فی النار البسیطة اسما لاسلم ان النار العرفہ البسیطة اسئل قبولہا لاشکال من الماء ان رطب
 القوام وحده کا فیستفہ سورہ تشکیل سے یلزم ان کون النار اسئل قبولہا و اعندنا من
 النار لیس بسیط بل ہو مرکب بالماء و مختلط بہ فیما زان یکون منہ قبولہ لاشکال و ترکما بسبب اختلاف
 الذوات و یلزم ان النار رطبا فعلا عن کونہا رطب النار و کا نیہا اسے ثانی البہا بحث ان الرطوبة
 انما اثرہ فی سیلان فادہ عبارة عن مداخل الاجزاء سو کا نثقا صلیہ فی الحقیقہ متو اصلہ فی المحس
 او کا نث متو اصلہ فی الحقیقہ فیہ و تفرق و جبر السیلان ہذا التفسیر فیما لیس برطبہ کا لریل السیلان
 کونہا یسأل بالبیح و یوجد فیہا رطب کا لئلا یسأل و فی المحس ان السیلان عبارة عن حركات
 لوجدی اجسام متفاصلہ فی الحقیقہ متو اصلہ فی المحس لدرجہ بعضنا بعضا علی ہذا التفسیر یلزم ان الرطوبة
 السیلان فی الماء علی راسہا لکلا لانه متصل و احدہ فی الحقیقہ و المحس ملو ثانیان ایہو سے یقابل
 الرطوبة الفا قات فی ما فیہا الاتصال والافصال اسے کیفیہ فیستفہ عسرہما علی التفسیر الاولی لالرطوبة
 و عسر الاشکل و ترکما اسے کیفیہ فیستفہ ذلک علی التفسیر الثانی لہا قال الامام الرازی اسئل الرب
 فی بیان حقیقۃ الیاس اس ان یقال من الاجسام السائلۃ نظامہا بالیس لفرقہ و یصعب اتصالہا بالذات
 بان یکون ذلک الجسم فی نفسہ ہمیشہ مفرق اجزاء وہ و ینفرک بسو لہ و ہوا الیاس قالہو سہ
 حدیثہ ہے الکلیفۃ اسے کیون الجسم بہا سئل التفرق عسر الاجتماع و اسل الحما مات سہل الاتراک
 من اجزاء الصغیرۃ الصلیۃ اسے کیون کواحد متناہا التفرق فی نفسہ و ہوا اشش و متناہا ہوا
 بالکس مما ذکر فی محل التماس و یصعب تفرقہ و ہوا لزج قال و ہذا وجہ تفرقی سہا حث ابن قسما
 الثابت ہذا الکلام منقول من البہا حث المشرقیہ و لیس فیہ ذکر اللزج فیما یحکم المنسوب الی
 الثابت و الذکور فی المنس لہ من الاجسام المتصلۃ ما ینفرک بسو لہ و متناہا لیس کذلک و لثانی
 ہوا الصلیب و اللزج علی قسین احدہما ان یکون الجسم مرکبا من اجزاء متناہا لفرقہ و المحس علی
 ادراک کل واحد متناہا و کیون کل واحد متناہا صلیبا عسر الاتصال و لکنہا متصلۃ بالذات سہل
 الاتراک و ہوا اشش و ثانیہا ان یکون الجسم فی ہیتہ تک الحما مات و ہوا الیاس و اعلم ان اللزج
 کیفیہ فرجیۃ البسیطہ فان اللزج ہوا الذہ سے ہلک کیکہ باہی شکل ارید و تفسیر تفرقہ بل یستد
 متعلما کا لزج مرکب من رطب و یاس خمدی و الاحما و ملا متراج ہذا فاستسا کہ من الیاس

وادعاء من الرطب والاش لقابیل الزوج فوالد کے لقب تشکیل و تسہیل تقریقة و ذلک
 بحسب علیہ الیابیس منہ و قلة الرطب مع ضعف الاستزاج و ہذا الحاث تناسب ما نحن فیہ الاول
 فی بیان الیہ الحاث فقول ان لما جسم رطباً و مبتلاً و منعقاً فالرطب ہو الذی یکون صورۃ النوعیۃ
 مقتضیۃ لکیفیۃ الرطوبة المنفسر بما تقدم و المتبیس ہو الذی کے المتعق بظاہر و ذلک الجسم الرطب و
 المتعق ہو الذی بعد ذلک الرطب فی عمقہ و اثارہ لیتنا فالبلبل ہو الجسم الرطب الجویہ و اذ اجرے علی
 نظام جسم آخر و الجفاف عدم البلبل عن شے ہی من شاد و قد یطلق کل واحد من الرطوبة و البلبل یعنی
 الآخر لیتنا انہ ان اللطافۃ یطلق بالاشترک علی معان اربعۃ الاول رتقہ القوام و سببہ المقتضیۃ
 بسوۃ قبول الاشکال و ترکیات قبول الانقسام الی اجزاء صغیرہ جدا کسرۃ التافرن الملائق و
 الشفانیۃ و الثالث یطلق علی مقالات ہذا المعانی الثالث زعم بعضهم ان الطوبہ الماخلا فی الرطوبة
 اللدین الحیۃ لظروۃ الریتی فالرطوبة جس غلبا الزاوع و زعم آخرون ان ما بہتھا و احمدة بالنوع
 بولا فخلات بسبب اختلاف الیابیس بالرطب قال الامام الرازکے کلا القولین محتمل الرابع
 توحد کیفۃ متوسلۃ بین الرطوبة و اللیو کسۃ تنافکا لظہرین السواد و البیاض و اولاً توجد الحق انہ غیر معلوم
 و ان امکان وجودہا مشکوک منہ الخ اسس فی المباحث المشرقیۃ ان الرطوبة ان فسرت لقابلیۃ
 الاشکال کانت مدیۃ والا احتاجت الی قابلیۃ اخرے فی تسلسل و ان فسرت بعلتہ القابلیۃ
 کلہ ذلک لان الجسم لذاتہ قابل للاشکال فلا یکون ہذا القابلیۃ معللۃ لعلۃ زایدۃ علی ذات الجسم و ان
 سلم کو نہ وجودیۃ علی تفسیر ہم فالاشیۃ انما لیست محسوسۃ لان الهواء رطب لا غمہ بتک المعنی کانت
 الرطوبة محسوسۃ لکانت رطوبۃ الهواء المعتدل الساکن محسوسۃ فکان الهواء اذا محسوسا فکان یجب
 ان لا یشکک المجموعۃ وجودہ او لا یظنوا ان القضا الذکے من السواد الارض غلامرت و اذا
 فسرنا بالکیفیۃ المقتضیۃ بسوۃ الاتصال فالظہرنا وجودیۃ محسوسۃ و ان کانت للبحث فیہ مجال
 و قال ابن سینا فی فصل الاسطقات من الشفا الی اہنا غیر محسوسۃ و فی کتاب النفس من الی اہنا
 محسوسۃ و لعلہما دان الرطوبة یعنی سوۃ قبول الاشکال غیر محسوسۃ و بمعنی الاتصال محسوسۃ ہذا
 حصول کلامہ فلیک بالندیۃ فیہ والاطلاع بما یتوہ المقصود الثالث نے اعتماد ہوسہ
 بالملین و ہذا حکم کا سبب انی و فیہ ما حذف احد الاعتماد علیہ ما ذکر ابن سینا فی الحمد و ہاویہ جب
 للجسم المدللۃ لما ینتمی الحركۃ اے جتہ ما من الجهات و ہذا الفرق منہ ان بان الاعتماد علیہ المدافعتہ
 و قل نفس المدافعتہ المذكورۃ و ہذا اختلاف فیہ اسی نے وجود الاعتماد المتکبرون فقہا الاستاذ الراجح
 الاسفراجنی و اتباعہ و انتہ المقتضی و کثیر من اصحابنا کالقاضی بالفورۃ اسے قالو ثبوۃ ضروری و ہذا
 مکابرة بالنس فان من حل جرائقنا احسن منہ اعتمادا و میل الی جمۃ السفل و من وضع ہذا فی

منفوخ فيه تحت الماء من سبيل الى جهة العلوية والازس ذكره انما هم في نفس المدافعة فانها
محموسة معلومة بوجود الضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج الى وجوده اے
دلیل فلذلك قال وانما اثبات امر يجب ای یوجب المدافعة علی منکر ضمیمہ المصلح لان اولاد ای اولاد ذلک
الامر الذی یوجبها لم یختلف فی السرعة والبطء والجران المریان من بدو واحد في مسافة واحدة بقية
واحدة اذا اختلفت في الصغیر والكبیر اذ ليس بالضرورة فيها مدافعة اے خلاف جهة الحركة حتی یكون
مدافعة کبیر اقر سے فیوجب بطء الحركة ومدافعة الصغیر اصبحت ظاہر یوجب ولا سبدا اے وليس الطرقة
فیما یسے ذلک التقدير مبدأ المدافعة لیمجب ان لا یختلف حرکتها اصلا لان ثبوت الاختلاف لا یكون
باعتبار الفاصل لا بتحد فضاء ولا باعتبار حاوی فاصی فی المسافة لا تحاد ولا باعتبار حاوی داخل
اذ ليس فيها مدافعة ولا مبدأ ولا حاوی ولا ثباتا غیر بما فوجب تساویها في السرعة او البطء واجاب
الامام الرازی عن بان الطبيعة متقاومة الحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكثر اقوى لانها تقاوم ساقية
في الجسم متقابلة في القوة فلذلك كانت حركة البطء ظاهراً لم يذکر ان يكون المدافعة مبدأ فاعلم ان الطبيعة
حتى یسے بالیس والاعتماد والاسميتهما بما يفيد جدا مستتفة في اثباتا بحسب عن احوال الاعتماد
على زيادات تفيد زيادات الاطلاع على هذا البحث وقد یجی اثبات مبدأ المدافعة بان الخلقة ابني
عندما جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منها فعلا مساويا
يقضيه جذب الآخر ليس ذلک المساوی نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الخلقة في هذه
الحالة اصلا وليس اليه قوة الجاذب فانه لم یفعل في الجذب فعلا لم یمر بقوة ما يقابله في الآخر
فاذن قد فعل فيها كل منها فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعل كل واحد منها بحسب موضعه
عن المعارض لا يقضي الخداب الخلقة الى جهة ومدافعتها لما بينهما من الحركة في تلك الجهة فثبت وجود
شيء يقضي الدفع اے جهة خصومة وليس ذلک نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل واطول الجاذبان
ليس كذلك ففكر ان المدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانياً اے ثانی ما یستحق
الاطمان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانما نجد في المحر المسكن في الهواء مدافعة تانلة وكيفية
في الرق المنفوخ فيه المسكن في الماء أي تحت قشر امدافعة صاعدة كالنار لا اعتماد الزواج متحدة
بحسب الزواج الحركة فقی يكون الاعتماد على الحركة الى العلو والسفل وای سائر الجهات وبل الزواج
كلها متضادة بعضها مع بعض فخلعت فيه بياض انهل يشترط بين الضدين غاية الاختلاف والبعدم لا یحیط
غاية الخلاف جمل كل من الزواج الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترط ان
من نضمن بينهما غاية التباين فاما متضادان كالیس والصاعد والمابط والیس كذلك فلا تغفل ان هذا
كما تمسك به اجتماع كالیس والصاعد المیل یخففه لیس یكتمل به اوسیة فیه نزاع لفظی بنی علی تفسیر اعتبار

واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس سمت اقدارها العامة من جبات الانسان واطرافه التي هي القدم
 واليدين والاسنمة والاسنمة فان الانسان محيط به جنبا مليا الميزان وفطروطن وراس وقدر
 قاعا ب الذي هو اقوى في الناب وسمته ابرأ الكون كسبي جبيناه واما بقا لم يساروا وما يحاذيه وجهه واليد كونه باليمين
 وسمناك حاسة الانصار سبي قدما واما بقا لم يعلقا واما لي راسه بالطبع ليعي فوقه واما بقا لم يعلق تحتها ولما لم يكن عند العنق
 سوسا ما ذكره وقتت او ما هم على هذه الجهات الست واكثره واما في سائر الحيوانات اريد لكنهم جعلوا الفرق ما لي
 بطور باليمين وتحت واما بقا لم يعلقا فمعتبرا ما في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزا مستترة على الوجه
 المذكور اقدارها الخاصة من اطراف الابعاد والاشياء الجسمية المتقاطعة على الزوايا القياسية فان كل واحد منها له
 طرفان هما جتان فكل جسم جبات ست الالان امتياز ليعتبرا عن بعض جهتا يتوقف على اعتبار الاجزا المتباعدة
 في الجسم فكلها الامتداد الطولي يسبها الانسان باعتبار طول ثلثه من هو قايما بالفوق وتحت وطرفا الامتداد
 البعدي يسبها باعتبار عرض ثلثه من اليمين والاشمال وطرفا الامتداد الباطني يسبها باعتبار شغل قاعته بالقدم
 واليدين فاعتبار الخاصي يشتمل على اعتبار العاوى من زيادة في تقاطع الابعاد فان العامة ما قلون عنها و
 ان اكن تطبيق باعتباره مليها واما في انحصار الجهات في الست وبهم ربط وان كان مشهورا مقبولا
 بين العوام والنحاص وما ذكره في بيان ذلك الانحصار ليس شئنا اما الوجه الاول الذي قلناه اعتبارا
 مشتمل على الجهات الحاصلة من متناهيها الباطنية ولذلك قد بينا اول الجهات قيمية اليمين شمالا و
 بالعكس والقدام خلفا والعكس وهو لا اذا استلقى الانسان صار فوقه قدما وتحت خلفا وبالعكس الحال اذا انقلب
 فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجزية اى مثبتا بجملة حقيقة
 لوجدت جبات غير متناهية اى غير محصورة بحسب الاشخاص وادعنا عميل بحسب شخص واحد وادعنا
 قلنا اذا دار على نفسه ثبت له جبات لا يحصى واما الوجه الثاني الخاصي قلنا ليس في الجسم بعدا بالفعل لما من انه
 ليس فيه عذرا الا اجزا التي هي الجواهر المفردة والابعاد المفردة لا نهاية لها على تقدير وجود البعد في الجسم فليس
 اعتبارا لتقاطع على قوائم اوجابا في تحقق الجهات وحيثما نقول في الكعب وهو محيط به سطوح ستة
 له جبات ستة وعشرون بعدا اى طرفا وجهه بحسب سطوح الستة فخطوط الاشياء عشرون فقط واما الثاني
 قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه بحسب ان يكون الامتداد المخطي طرفان هما جتان
 لا ولا امتدادا سطحيا اذا كان له اربعة اوجه اى اربعة خطوط محيطية وان اعتبرنا النقطتين المخطوطا كان اطرافه التي هي
 جهاته ثمانية وعلى هذا قياس الخمس والستس وغيرهما ان من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطح
 فلكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقطتان فان اعتبرنا السطح كانت جهاته ثمانية واما
 الخطوط كانت ثمانية وعشرون واما السطح فله ثمانية وعشرون نقطة كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة جهتا تباينة غير
 متناهية واما طرية بان الدائرة لها طرفان بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذلك الكوكب بالفعل طرفان وهو السطح المستدير

المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحد منها جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل على ان جهة الجسم
قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى جهة وصول اليها او القرب منها كما سيأتي ذكره ايضا يلزم من هذا ان يكون
جميع جهات الجسم متبدلة وهو منافي لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين مطلقا بل الحق ان الجهة الحقيقية
فوق وتحت لا تغير قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات المطلقة هي مستترة الاشارات ومقصود المحركات
المستتيرة على ما يستتق عليه واما مطلق الجهات فتتبادل الاطراف القايمة بكل جسم اذ يمكن اعتباراتها
الاشارة والحركة اليها وهي واحدة بازاء الجهات المطلقة فليس في اسمائها وانما حكمت بان الفوق والتحت معنى من
الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانها جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبيعتها
بطلب الفوق ويرى عن تحت كالنار والهوا وبعضها بالعكس كالارض والماء ثباتان الجثمان لا يتبدلان
اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر باعلى راسه فوفا وبأعلى رجليه تحت بل صار راسه من تحت ورجله من
فوق وكان الفوق والتحت لهما ما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق او تحت عن كونهما قائلين تحتنا
بل يبر وجه الى الفوق وقفاه الى تحت ثم يتصفت الفوق والتحت حينئذ بصفتين آخرتين اعتبارين معنى
كونهما قائلين تحتنا وعلقا والباقي الجهات فلا يتاثر فيها بالطبع وهي متبدلة بحسب الرخوة كما مر وقد يقال الا فسر الفوق
والتحت باعلى السوا والارض لم تميز فيها بتبدل بخلاف ما اذا فسر باعلى راس الانسان وقدمه بالطبع فانها
يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطره من الارض فان راس كل واحد منهما وقدمه على
الطرفين مع ان الجانب الذي على راس احد هما على قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا والآخر
الى الاول وتما بالقياس الى الثاني ويتجانب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والراس بل هي متعلقة
بالفصل المذكور ومناه ان لراس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في المولى والقرب والاشكال فلا يفرق
قدم احد من غيره شخصين حيثما لا يفرق بين الاخر لم يكن على البحرى الطبيعية بل كان ذلك اشكالا واذا ثبت ان الجهة
الحقيقية اثنتان فلا محالة والطبيعية اربع كما سيأتي اثنتان اعني الصاعدة والمابطو واعداهما اعتمادات غير
طبيعية وجعلها القاضى بما قسمه لقوله من اجب حسب الزواج الحركاتى وجعل القاضى الاعتمادات بحسب الجهات
او اراد احد انتقال الاختلاف في النسبية فقطوهى كيميائية واحدة بالحقيقة فتسمى ذلك الكيفية الواحدة بالنسبية
الى الفعل فكلوا في الملوحة وقس على ذلك ما عتبا بالنسبة الى سائر الجهات وتحتجج الاعتمادات المستتيرة
جسم واحد حال الاعدى القايرون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتمادات في كل جهة هو خير الاعتمادات في
جهة اخرى والاعتمادات المتبادلة او متماثلة يتصور اعتمادان في جسم واحد في جهتين او هما ضمانان فلا
يتمتعان ولا الى جهة واحدة او هما ضمانان او متماثلان اعتماداين وقال آخرون الاعتمادات في كل جسم واحد متماثل
لن النسبية دون ايسى ومنه ما يجوز اجتماع الاعتمادات المستتيرة في جسم واحد من غير تضاد وهو اعتبار
القاضى الى كبره والاشبه باصول اصحابنا القائلين لو جرد الاعتمادات او قلنا تضاد الاعتمادات

النفس الناطقة منه يدنا عند القابل تجردا نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن متناقلة عنه
 في الاشارة والليل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط النفس
 عن السمع وكذا الحركات متجربة بهذا الليل في الطبيعة والقسرية والنفسانية ويقض ذلك لضعف
 حصر الحركات في الاقسام الثلاثة المذكورة بحركة انبض فانها حركة مولفة من انبساط وانقباض
 لزوي الروح الحيواني بالنفس وليست داخلية في الطبيعة مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره وانفس
 حصر الحركة الطبيعية في الصاعدة والمابطية وهي اى حركة انبض ليست شديدة منها وكونها ليست احدى
 الاخرين بظاهره اذ ليس حركة انبض صادرة عن شعور واردة ولا عن سبب خارج عن المتحرك
 فان لم يحصر بانها اى ان لم يحصر والطبيعة في الصاعدة والمابطية كانت حركة انبض من الطبيعية
 كما اتقناه وجه الاختصار اذ لا يتفق حقيقة بالطبيعة ههنا الا ما يكون قاربا عن المتحرك جملا فاعلم
 بالادلة فيكون حركات انبض والتغذية والتنمية داخلية في الحركة الطبيعية بمعنى المراد في هذا المقام
 كما سيأتي ولا يتجرب عليه ان الطبيعة الواحدة لا يكون نشاء ولا فاعيل فكله منسب بجواب بان طبيعة الماء
 يقتضي صعوده ونموه اذا كان تحت الارض ويهبط ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيوزان يكون
 طبيعة الشرايين مقتضية الانبساط اذا عر عن للروح الذي في جو فلهو فيحتاج في وقته الى جذب
 هواء صاف والانبساط اذا عر عن للهواء الجذب وحرارة وصار كالأعلى الروح فحتاج الى اخراجه
 واستبداله بهواء اخر هذا وقد يقال ان حركة انبض قسرية والقاسم هو الروح لا يجذب فلهو الذي
 هو الهواء ويدفع فاضل منه فعرض او عالة الانبساط بالاجذب والانبساط بالرفع وقيل القاسم هو القلب
 الاعلى سبيل المد والجذر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فتقبض واذا انقبض
 القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستنباع كما يستتبع حركة الشجر
 حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطا بانساط القلب وانقباضا بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة انبض مركبة
 وانحصرت في الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا تقض تجردا عنها الى الليل الطبيعي فاشبهوا كل معين
 الاول ان العادم له اى الليل الطبيعي بل لبدء لا يتحرك بالطبع وهو قد اذلا معنى للحركة الطبيعية الاسباب
 القريب هو الليل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لبدء الليل الطبيعي
 بقوة قسرية مثلا في مسافة ما في زمان لا تتنازع قطع المسافة انقسمة في أن واحد لا من ان قطع
 بعضها مقدم على قطع كلها ولكن ذلك الزمان بالفرق ساعة ولذي بدء الليل الطبيعي ان يحرك
 تلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة
 وهو بدء الليل الطبيعي ولكن الزمان الاكثر عشر ساعات فلا جزاء في فهم آخر ميله عشر ميل في خمس
 الاول ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها في ساعة اى اذ تسببه الحركة تسببه

السيلين المعادين انهم بالمشتر في المثال المفروض فيكون الحركة مع المصادق القليل كمن لا معنى في السرعة
 والبطء لانها قطعاً مسافة واحدة في زمن واحد وقد عرفت مثله بما فيه من النظر في
 مسئلة الخطا فاعلم اننا الى هنا لم نضع في هذا المقام كلام جامع بين المستلين وتخصيص كل حركة
 لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطء لاننا لا نريد ان يكون على مسافة في زمان فاذا فرضت حركة
 تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وفي نصف كانت الحركة الاولى البطا من الاخرى على
 التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على هذين من السرعة والبطء
 فان كانت الحركة متساوية اى صادرة عن شعور واردة جازان بحد وانفس عالما من السرعة والبطء
 بان تحيل لانه من حدودها فثبت فيها الميل بحسب ذلك فثبت عليه الحركة السريعة والبطيئة
 وان كانت الحركة بطيئة اوقوتها حاجت في تقدير عالما من الاسرع والالبطء الى مصادق وذلك لان
 الطبيعة لا شعور لها يمكن استناد الحد والاختلاف التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها يطلب المحصول
 في المكان الطبيعي فيكافئ معنى قطع المسافة في زمان لو امكن وكذلك القصر اذا فرضت حركة واحدة
 لم يتبع بسبب تفاوت والتقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت في الزمان بل في مصادق اصطفاً في
 تعيين حد الحركة من امر آخر بخلاف الحركة في تأثيره اذ لو لم يصادق لم يكن له حد بل في تعيين حد من
 حدود الحركة وذلك المصادق الخارج عن الحركة او غير خارج عنه فالحاج هو قوام ما في المسافة من
 الاجسام بحسب تفاوتها في الزمان والعلف كاللواء والماء يتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء في الخارج
 هذا المصادق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية مصادق داخلي لاستحالة ان يتحقق الطبيعة بذا تماثلياً
 ويتحقق مع ذلك انما هو ما جازت بالازدواج في الحركة العنصرية فتعد الحركة الطبيعية تحتاج الى مصادق خارجي
 فقط وتقدر العنصرية تحتاج الى ذلك والى مصادق داخلي ايضاً فذلك يستدل كل واحدة من الطبيعة
 والعنصرية على امتناع الخطا ويستدل بالعنصرية وحدها على ان القابل لما لا يتصور مبداء ميل طباعى اعم
 من ان يكون طبيعياً او نفسانياً فان كل واحد منهما مصادق داخلي والى الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال
 بها على امتناع الخطا ويجوز ان يكون الارادة مدخل في تعيين الحد المتقضي لزمان مخصص فلا
 يكون ذلك الزمان كل بازا المصادق مستوجب اقتصاده على حسب اقتصادها ولا يتوقف ايضاً على
 وجود المصادق الداخلي حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي فير كابل الحركة الارادية كما ذكره لمصنف
 الحكم الثاني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الحركة الطبيعية والا فاما الى ذلك فالحيز الطبيعي وان طلب
 مما حصل وهو غير مقبول الخلق غير يكون هرا من هذا الحيز وطها لطيفاً المطلوب بالطين مر وبه عن الطين
 وان بطء هذا الاستدلال فانما يصح ويتم في نفس المدافعة لاننا ما طلب لذلك المكان لو هرب عنه
 دون مبداء فانه اذا كان مبداء المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجد وابدون المدافعة لغير

طالب الحاصل وهو كما لا يخفى ان اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض لم يبد منه حادثة باقية
ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحت كماله اذا لم يكن تحت ثقله فالحادثة موجودة في الحجر حال وصوله في موضع
الطبيعي لا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك ان كان مركز ثقله مطبقا على
مركز العالم وتوضيحه ان الثقل اذا كان في الاجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزاءه من الثقل
وحد منها طالب لا يطابق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطابق الا بالجزء من ذلك الثقل
فيكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه واذا كان الثقل ليس له اجزاء فماذا يطبق مركز ثقله على مركز
العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لاني كما لا يخفى فاجد لها في المطلوب لا بالطبيعي ولا في اجزائه اذا لم يستمر
بالفعل واما الميل القسري فاقبوا الاربعة حكيم الاول قد يجانس الميل القسري الطبيعي الى جهة واحدة فان
الحجر الذي يرمى الى سفلى يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل نفس المجتمع
في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركة اسرع وتيجوز ان يقال ان الطبيعة
وحد ما تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احد ثامنته من مراتب الميل وكذلك القاسر
فلما اجتمعا احد ثامنته اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون ههناك الا ميل واحد مستند
الى الطبيعة والقاسر معا قال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممتوا بما يعادله كالحجر فان الهواء
يقاوم ويهدر ذلك المقاومة يحصل الغرور فلا يجد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واما اذا لم
يكن له معادق كما اذا قدرنا المسافة فلا كان اجتماعهما محال لان الطبيعة اذا دخلت من العوارض احدثت
مطلوبا على قصته ما يكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير باعنا الى نهاية الشدة فيميل ان يجامسه
ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل كما ذكرنا من ان الطبيعة وحد باجاذان يعقوى على مرتبة من
مراتب الميل ولا يعقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده وبما يعقوى على مرتبة دون اخرى فاذا
اجتمعا احد ثامنته اشد واقوى الاحدث كل واحد منهما اشد بما يعقوى عليه من مراتب الثاني انما هي للميل
القسري والطبيعي بل يجتمعان الى جنتين لكن اذا ان اراد الميل المدافعة نفسها فلا يجتمعان لانتفاع المدافعة
الى جنتين في حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان يكون في شئ مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التقى عنها
فليس في الحجر المرمى الى فوق مدافعة باهية وان اراد الميل مبداء فاقترع ان يجتمع مبداء المدافعة
الى جهة مع مبداء المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدي بايتين المدافعتين مع مبداء الاخرى
فان الحجر من المرميين الى فوق القوة واحدة اذا احتك في الصغرة والكبيرة فتاوت في قوتها لكونه فان اصغر
اسرع قبولا للحركة من الكبير وفيها مبداء المدافعة القسرية قطعا وذلك المبداء قوة متعادلة بالحركة القاسر
وقد ثبت فيه زمانا اني ان يطبقها مصداقا ما تاسد ويخرب بل فيها المدافعة القسرية بالفعل لا في قولنا ان يكون
فيها مبداء المدافعة الطبيعية فتاوت في قبول الحركة فقد وقع مسبعا الى جنتين بل رجح احدنا

بح مبدء الاخرى وقد عرفت ان التقادرات بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معا
 فيه من طبيعة الصغير طبيعة فليس يلزم ان يكون فيها مبدء المدافعة الطبيعية الا ان ينفخس الطبيعة ويقال
 من ان مبدء المدافعة طلبة قوتها لما فوجئ المبدأ ان اجتمعت المدافعات منوع كبح ازان يكون ثاثر
 مبدء المدافعة فيها مشروطا بتخلف فيه واما الميل النفساني فهو الميل الارادي وسياتيكم
 في الجائز الا ارادة ما يقطع ويغير اليه اى الى الميل النفساني فيكشف لك حاله زيادة اكشافت ما دونهما
 اى سادس مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها اى من اختلافاتهم فيها انهم
 يبعد الاتفاق على انفسا ما اى انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي وهو انشغال الطبيعة بالاجتناب
 للخاصة العقلية وتحقيقه لمتقيدان للبطوط والصود والى تجنبه هو ساعدا بها كاعتقاد الثقيل اى
 العلو اذ ارى اليه اعتمادا بخفيف الى اسفل حال ما حرك اليه او بها اى كاعتقادى الثقيل والخنيف آلى
 سائر الجهات اى القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا في انساب فيها اعتقاد فقال ابو علي الجبائي
 قسم الاعتمادات كلها اعتمادا كالحركات التي يجب بها دليل بالتمثيل حال عن الجائز فان وجهه الى دعوى
 المتكلمين من الحركات والاعتمادات من غير عليه جاعلة بينها والى يلزم من اعتقاد انما اتى به الحركات
 اعتقادا ساهما التي هي الاعتمادات فان يكون ان يصدر عن سبب واحد انما اعتقادا بحسب شروط
 فتمتلك الطبيعة الحقيقة لكونه بغير الحرج عن غير الطبيعي وللسكون بشرط حصول فيه وايضا فان قال
 فان يملك الحركتين الى جنتين ويجب للجوهر كونه في جنتين فانه اذا تحرك الجوهر الى جنتين اوجب له الحركه
 الى كل جهة منها حصول في جنتين في تلك الجهة غير الحركه الاولى الذي يحرك حده فيلزم ان يجتمع له في حاله
 واحد كونه في مكانين واثنين من الحركتين في تلك الجنتين وجماع الكونين محال بالعرفان البديته
 بكم ان الجوهر الواحد في حاله واحدة يمتنع ان يكون في جنتين متافذه عليه استحالة اجتماع
 الحركتين وهي معقودة في الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واحد في تلك
 الجهة فعمل القياس التمثيلي الكافي عن الجائز مع ظهور الفارق وقال ابنه ابو احم للاعتقاد للاعتقاد
 اللازمه مع الجائز وبطلان الاعتقاد والاعتمادان اللازمان او التحليلان يرد قوله فيه فقال بارة بالاعتقاد والاعتقاد
 بعد ما الاول وهو جزمه بان الاعتقاد اللازمه مع الجائز فها ملكت ان الحركه الذي مرجع اسله فوق فيه
 مدافعة بالاعتقاد بالاربع وهذه اعتماد لازم طبيعي للجوهر فيه ايضا مدافعة صاعدة اليه بغير المدافعة الى
 الاربع وهذه اعتمادا بحسب الجوهرة مع الاعتماد مع التحرك فاعتقاد بينهما واما الثاني وهو ترويه في انه
 على يتقاد والاعتمادات اللازمه بصناع بعض وكذلك التحريك للحل المتجاذب على سبيل التقادوم حتى
 يمكن كالمقارعة قال فيه مدافعة لجائزين بغيره اسه بغيره كالجاذب مدافعة لعل له بالبعث كالن والاعتقاد
 بغيره من نفسه مثل العمل الاعتقاد بجهته بحيث لا ياجذب اليه الى جهة التحرك فذلك لعل الى خلاف تلك الجهة

بالنظر إليه أشار بقوله ان لا يجذب له التحرك ضرورة فقد اجتمع في محل اعتمادان يحلان وتارة قال
لا داعية فيه وانما هو كان يمكن الذي يتبع عن التحريك فان كل واحد منكما ذين من جهة بان يثبت
الامر فيه دافعة الى جهة فلا يتبع هناك بين اعتمادين ومنها اي من اعتماداتهما ان الاعتمادات بل يعنى منه
البحا في من غير تفصيل ودافعة اليه في جهة غير محركة بانها غير راقية ودون اللازمة فانها راقية عنده للبحا في عدم
بقاء الاعتماد مطلقا وجان الاول يعنى الاعتماد واللازم في جهة اسفل مثلا يعنى الاعتماد واللازم في تلك
الجهة اي انهما كانا حاصل للبحا في اسفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اي الجذب في جهة في جهة اخرى
وهو كونه اعتمادا في جهة اسفل فكل واحد منهما يعنى الاشتراك في الاخص يوجب اشتراك قطعا في جميع الصفات
عند انهما في اتم التقابل بالتفصيل فيلزم مع ان يشارك فيجب لللازم في البقاء ايضا لانه يربط باطلاق منهما
فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايهما قلنا انهما كونه اي كون ما ذكرنا من جهة انفس بل ذلك اي اخص
منه انفس عند انهما في ما شمس هو كونه اعتمادا واللازم كونه اعتمادا لانه يربط بينهما في اللازم واللازم
فلا يتم اللازم الوجه الثاني في الفرق في اجناس الاعراض التي يتبع بها كالاصوات والحركات غير طارئة
بين المقدور وغيره فوجب ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في اشباع البقاء
بين المقدور وبينه وهو الجذب وغيره المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم يمثل مجردا لا جاح لان جهة الى وجه
الاعراض الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير
مقدور لنا في اشباع البقاء وليس هناك علة مشتركة بينهما ذلك بخلاف ان يكون خصوصية الاصوات
والحركات متعينة لذلك فيخرج ان يتبع بقاء الجذب مع جواز جوار اللازم واللازم في اتم فهم في الضرورة
في بقاء الاعتمادات اللازم في نفس واحدة في الاجسام المتشعبة الخفيفة والشهادة حاله به اس
بقاء الاعتمادات اللازمة كما في الاولان والعلوم فان الاجسام كما يشهد ببقائها في شدة البقاء في شدة
والنقل في الاجسام ومنها انه قال الجبائي موجب النقل الرطوبة وموجب الخفة البهوتية يعني ان
الاعتماد من اللازمين الطبيعيين مطلقا في مطلقين هما الرطوبة والبهوتية فانما اذا عرضنا الجسم اهل على
النار كانا في شدة قابلية ظهرت رطوبة التي كانت موجودة قبل العرض واذا عرضنا الجسم الخفيف
عليها كانا في شدة خفائها اى صار كليا وهو في الاصل الصاروخ المركب من النورة والخالط وترد
اى صار رما واذا في النار تزداد بها باقياها الرطوبة الكلية التي كانت فيه فاعلم ان البهوتية في شدة
ووجه من جهة الجبائي وقال بل كما فيفتان فيفتان في الرطوبة والبهوتية في شدة في رتبة
الماء والرياح فان النار هي اقل بضاعتها من الماء والرياح من الماء والرياح من الماء والرياح من الماء
كما شك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي في الذهب الالهي والبهوتية التي في النحاس في شدة
فيما قبل مائة النار حتى يستند اليها النقل والخطوة الموجودان قبلها وانما تحدث الرطوبة والبهوتية فيهما

بأعضائها الله فها المخلط على سبيل جري العادة وهما أي الذهب وأمنه أن يفسد قبل أي قبل مائة المصار
 سنان متساويان في اليسر من شأنهما في النقل والحقه قبلها فلا يمكن مستندين إلى الرطوبة واليبوسة
 كما توهم كيت وما ذكره غير مطروقة في الأجزاء المكسرة التي أوقد عليه النار مدة مدوية حتى زفت رطوبتها بالكلية
 لأنها شبيهة بهنأه من الظاهرة ولا رطوبة فيها أصلاً اتفاقاً وكان يقال أن الأجزاء المائية الظاهرة في
 حال الذوبان موجودة في الذهب قبل من صلاته بها وكذا الأجزاء المائية موجودة في الأجزاء العلية
 التي يحمل عليها أسنانها كما يفسد بأكل أصاب الأجزاء قبل أذيتها فتخرج هذه القابح المادى القول
 الوجود الأجزاء المائية في الذهب والأجزاء العلية قبل ذوبانها خرج عن جزأه أصل ورفع الأمان عن
 المحسوسات فيكون أن يكون بين أيها النار جارية ولا تحس بها كذا قال الاستاذ أبو الحسن لأم
 أن المذهب بعد الأذية رطب بل هو باق على يوسه وليس النار الرطوبة مع السيلان أبعد من
 دعوى الرطوبة في الأجزاء المحسوسة مع يوسه ومنها أنه قال الجاني بكيم الذي يطلع على الماء لا يقرب
 شفاهاً يطفئ به الماء لا يقرب به فان أجزاء الخشب تتحلل فيدخل الهواء فيلزمنا وتعلق بها وبينها من الزوال في
 إذا شئت صعدا الهواء الصاعد بخلاف الحديد فإنه أجزاء من حيث لم تشبث بها الهواء فذلك
 يرسب في الماء قال الأدي يزد على الجاني أن الذهب يرسب في الزئبق والمغنة تطفو عليه
 مع أن أجزاء النحاس تتحلل في زئبق تشبث بها الهواء ويلزم ما يوجب أن يتفصل عنه أي عن الكيم
 الطافي الهواء يطفو ومعه يبقى الأجزاء الأخرى في الماء لأن الهواء عند صاعد عليه والخشب
 راسب عليه فوجب أن يتفصل أحدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال العمدة في فكره أن
 يكون التركيب الواقع بين الأجزاء الوائيه وغيرها في الكيم الطافي والواقع الحاصل بين الهواء والأجزاء
 الطافي واقعاً أي أقاد الهواء والأجزاء أحواله موجبة للتلاصق من الانفصال يعني أن الكيم الطافي
 هازان يكون مركبان أجزاء هوائية وغيرها تركيباً موجباً للتلاصق بينهما بحيث لا ينشأ انفصال الهواء
 عن سائر الأجزاء وبما لا ينفك الأجزاء من بعضها على وجه يمنع من الانفصال فلا يلزم على
 شئ من جرين التقديرين أن يوجب انفصال الهواء وسب سائر الأجزاء وقال ابنه أبو إسحاق
 في نقل والمغنة أي الرسوب في النقل والطفو في المغنة وهما أي المغنة والنقل أمران مختلفان فارتفع
 في نفسه كما مر في حقه أنه هاهنا الرسوب والآخرة الطفو ولا أثر للهوا في ذلك أصلاً ويلزم أمران الأول
 أن الحديد يرسب في الماء فإذا انجز منه صفة رقيقة طفا ما ذك الحديد الذي حمل صفة على الماء مع أن
 النقل في الكالين واحد فلو كان النقل طلقاً لوجب الرسوب لا احتكاماً إلى أن جهة صفة ترسب
 في الماء والحق متشابهاً لا يرسب في الماء أنه لا نسبة للنقل إلى النقل العن سائر الكالين كلام
 يتناسب الذهب إليه أبو إسحاق ما ذكره ههنا وجعله قائماً على أن ينقسم إلى من اجتمع السواد

بيان اختلافات المفترزة في الامتدادات فأيام الكلام غير مهم فيه انما يكون على سبيل التبيين والمعرفة فذكر كس
 قال فغيره قال انما لا يحتمل ان كان الفعل من الماسية تقدير متساويا في الحكم يربسب ذلك
 الحكم فيه لانه فيقول الزايد على فعل الماسية عليه ويخرج من الماسية ويلاقيه منه وينزل فيه الى تحسب
 فان كان تنزل في الفعل تنزل في كيفية ماسية على السطح الاعلى من الماء يكون طائفا عليه ولا ريب
 فيه وهو كما قال فان كان ذلك مع التساوي في الحكم اخت منه اي من الماء تنزل فيه بعضه وذلك بعض
 الانزال يكون بقدر الواسع مكانه اذا كان ذلك الماء الذي يلي به مكانه موازيا مساويا في الفعل لذلك
 الحكم كما يكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارج كمنية نقل ذلك الحكم الى
 فعل نقل الماء وعلامة الحكم في ذين اثنين تعلم بالمقايضة على القسم الاول واعلم انهم قالوا ان الحفرة في المسطرة
 انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان يتجه من تحتها ما اكثر او ذلك لا يطاوعها بكمالات الحفرة والحدود
 وقاوا ايضا ان سبب الاختلاف في الاجرام العنصرية ففصل الهواء فيما بينهما فاختلج خلقا اذا كانت في الهواء
 لم يكن الاجزاء الواسية استحكامها فيما سبل فاذا وقعت في الماء انبعث السيل الطيب الهواء الى فوق فان
 قوى وقادما الاجزاء الواسية وقع اختلجته الى فوق وان لم يقو سبب ذلك اذن للهبوط فقرر ان لم يثبت له
 الانفصال منها وما قرره ذلك فقرر ان كل كلام الى ان يتم على ما قال الحكماء انهم عندهم الاختلاف ان
 انما يكون عليه فم اعلم ان الحق عندنا هو ان الطفو انما يكون بسبب كون ركنية الله تعالى في الجسم
 فيقتضيه اختصاصه بكونه واكرسوب انما هو بسبب حركاتها فلهذا الله تعالى في الراسب وتبايناتها فلهذا
 الله تعالى واجزاء الماء على طريقة تجري العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة
 ومنها انه قال الجواني للهواء احتياضا صاعدا لا زوم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو اختلجته على الماء بل ينفلخ الهواء
 منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرناه اذ لا سبب لطفوة الخشب الا خشب الهواء بها واذا كان
 الهواء جسيما بالطحى وجب ان ينفلخ عما هو متصل بالطحى فيطفو المقصد ويرسب اشغل وقد عرفت
 ان فيه وجهه ربا كان التركيب او الوضع موجبا للزوم واختصاص الانفصال كيف لا يتوجه عليه
 ما قد عرفت والهواء الذي فيه اي في الخشب لم يبق على كيفية الحقيقة للانفصال والصعود بل انكسر
 كيفية الامتزاج وافتقارها الى التام فلا ينفلخ حتى يرسب الخشب في الماء ومعه اجزة وقال ليس
 للهواء احتياضا لا زوم لا علوي ولا سفلي بل احتياضا بطلب بسبب محرك ويرد عليه ان الزايق في الخشب
 تحت الماء اذا غلظ وطبيعة يصعد بالطين به من جسم الخشب اذ كان بحيث يقوى ذلك الزايق على تحريكه
 وتصعيده ولحل ذلك الصعود والارتفاع حفظ الماء واخر اجز من ذلك الموضع مثل طاعة وقوة صفة
 انما وجوده في الزايق اذ كان الكبر كان اسرع صعودا واخر اجز من الاصفه ولا خشب ان حفظ الماء

الاضواء التي لضعف وقلة مقدارها فكان يجب ان يكون اشده سرعة وخرجه اقل ليس كذلك فلو لم يتقضي
 طبعه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اعتقادا للصعود ومنها ان قال الجبائي لا يولد الا اعتقادا وشيئا لا حركة ولا
 بل المولد لما اى الحركة والسكون هو الحركة كما نشأ به اى نشأ به التوليد في حركة اريد بحركة المتنازع فان
 المتحرك اريد المتحرك المتنازع متولد من حركة اريد لاسن الاعتقاد وكما نشأ به في حركة الجبر سكونه
 في الوضع الذي يتصوره الجبر اما طبعه او اقترافا فان ذلك السكون لا يتحصل بالمجرد حركة فهو متولد منها
 لاسن الاعتقاد والذي في الجبر وقال ابنه المولد لما اى الحركة والسكون هو الاعتقاد والحركة بوجهين الاول انه
 اذا لم يعمود على اتصافه كما على راسه متولد انصب كذلك وادوم بدعائه ثم اعتمد عليه متولد لاني
 بجهة الدعاء لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعاء يتولد من ذلك ثم اذا اذليت الدعاء
 سقط الى جهة الدعاء وان لم يتحرك ذلك المتولد الى جهتها فقلنا ان حركة العمود لم يتولد من الحركة بل من
 الاعتقاد واليه اشار بقوله واجر اى سقوطه الى تلك الجهة الالهي الذي احدث فيه الاعتقاد عليه لان في
 حركة اريد متاخرة عن حركة الجبر اذ لم يتحرك الجبر من مكانه امتنع حركة اريد اليه الاعتقاد المتاخر اقل من الاجسام
 او المتاخر فلا يوجد التقدم وفيه نظر اذ لا تخرجه تلك بحسب الزمان بل بما لها محسوس فلا يلزم التأخر اقل واما
 بحسب الذات فحركة اريد متقدمة اذ يصح ان يقال تحرك اريد متحرك الجبر ولا يصح حكمه بخلافه ان يكون
 حركة اريد ممتدة لحركة الجبر وقال ابن عباس من البصريين قوله لما اى تولد الحركة والسكون من الحركة
 تارة والاعتقاد اخره لتسكما فان تسكما الجبائي دل على قوله هاجن الحركة من غير الاعتقاد على انحصار
 قوله هاجن متسكما ابنه بل تولد الحركة من الاعتقاد بلا الاعتقاد على انحصار ما يصعب حينئذ قوله هاجن
 من كل واحد من الاعتقاد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام السبني عليه
 باطلا ايضا لكن القوي تزل الى صفة التوليد ثم اتفهم فقال على الجبائي كما ان حركة المتنازع تسبقت
 لحركة اريد كذلك هي متقدمة لاحكام اريد فليس القوي تولد هاجن حركة اريد اولى من القول
 تولد هاجن اعتقاد اريد فان قال الجبائي قد تسبقت الحركة بالتوليد في صفة وجهي ان من حركته
 كانت حركته صادقة عنه مباشرة المقدرة غير متولدة من شيء وتولد من حركته به حركة ما عليها
 من الشر والاعتقاد ومع كان اعتقاد حركة المتنازع الى حركة اريد اولى من اعتقادها الى اعتقاد اريد قلنا
 نعم لا يلزم ان يكون حركة الشر والاعتقاد متولدة من اعتقاد اريد وهاهنا لما طبعه بسبب اتصافها
 بها فلا يثبت اعتقادها الحركة بالتوليد وقال على ابني انهم لا يلزم ان حركة العمود دون حركة المستند
 الواقع له ولا يلزم ان حركة اريد لا يكون لها بعد حركة الجبر بل هاجن في الزمان مع كون حركة الجبر متقدمة
 على حركة اريد كما مر من قبل ومنها ان قال الجبائي في الجبر المسمى بالبصري الى فوق اذا عاد واما ان حركته
 الالهية متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة المتأخره من الحركة لاسن الاعتقاد

وقال انبيل هي متولد من الاعتماد الابطال الذي في الجواب على اصله من ان الحركة انما تولد من
الاعتماد من الحركة فذلك قال لمختلف وهذا هو المثل الذي قبله ثم قال وعلى الرايين فيه حكم
وترجع لامرغ الاول فلان اذا قيل على حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثاني في الصعود
المعصور ولدت حركة مساعدة الا الحركة الاخرى فانما تولد حركة باطة فهو حكم بحيث بل كان يجب ان
يذهب الجرم المعصور الى غير النهاية بان تولد من كل حركة من حركات المساعدة حركة اخرى مساعدة بلا
انقطاع وانما الثاني فلان الاعتماد الابطال الذي في الجواب كان يجب ان تولد عليه حركة اولى في التولد
الحركة وايضا القول بان كل من الاعتمادات المتتالية يجب اعتمادا واعدادون الاعتمادات المتتالية منها ترجيح
لامرغ كذا في الامراض على الرايين وفيه نظر لان الحركة المعسرة تضعف كما بعدت عن البداية
بسبب مقاومة الطبيعة لها منقصة الى مقادير ما في المساعدة من الهواء الذي يحتاج الى حركة
فليس طبعا كما قلنا حتى يجب تساويها في الاحكام فتنسب الى الحركة المساعدة في النصف الى الجرم
اي اى حجب يجب الحركة المتتالية التي هي ضد ودون المساعدة التي مثلها فان انشأ لا يورث في مثله
الا اذا كان قويا في القاية وقوي في ثقله مع ضعفه فانه في الحكم عن الجاني ولا اعتماد الا لازم الله
في الجرم محتلب في الاصل اى في ابتدا الحركة بالجبب الذي افاضه القاسم ثم يضعف الجبب قليلا
قليلا بمقاومة الطبيعة والحدوث في دفعه حتى يصير الجبب مظلوما ولا لازم فالمازح يجب الاعتماد واللازم
الزول والجبب عن تولد الاعتمادات امر في تولد الحركات فانه في الحكم من ابتداءه ومنها انه
قال اكثر المتولد ليس بين الحركة المساعدة والما بطة سكوت اذ لا يوجد اعتمادا ولا لازم فانه يجب حركة
الما بطة ولا الجبب لانه يفتنه الحركة المساعدة فلا يولد السكون منها ولا شئ منك غير ما نحن
يستند اليه السكون ولا السكون اعتمادا قال الجاني لا استبعد ان يكون بين المساعدة والما بطة سكوت
وربما هو ذهب بان الاعتماد والمساعدة غالب في اول الحال فيصير الجسم الى فوق ثم يعقب الاعتماد
الما بطة فيقل الجرم الى تحت ولا بينهما من التعادل فان المطلوب لا يصير قابلا حتى يصل الى
عدا التعادل والتساوي وعنده اى عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور صيرورة حركة مساعدة
لا بطة لان الاعتماد على حد التساوي فلا فائدة لاحد على صاحبه وهذا الاستدلال الذي
نصره ذهبه لاوافق ذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين المساعدة والمساعدة تولدتان
من الاعتمادين بالجبب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بالجبب
تساويهما وقد حذر الجاهل في الجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا منسحق قوله اذ يجب
توليد الاعتمادات المتتالية في الحركات المتتالية لا يمكن الاستدلال به بل قد انقول موافق
لاصل الحركة الاخرى مثل الحركات المتتالية في المقصورات والجبب لا يمكن ان لا تولد الحركة فانه المتولد

قد يتأخر من المولد بالزمان عندهم كالفصل المتولد من الرية فلاخذ وفسد تأخر الحركة ثم طالعها
عن الحركة الصاعدة المولدة اياها واجملة فاسئلة نوع الاختلاف المتقدم فمن جردان يكون
الحركة الصاعدة متولدة لا باطل لم يستعد توليد بالسكون ايضا فالاول ابعده من الناس و
من لم يجر ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التادل فتدعى بالجنان يكون الاحتاد بالمتطلب
غالب اياي آن ومغلوبا في ان بعده عقبة بلا فاصل فلا يلزم سكون المقصد الرابع الصلابة
كيفية بها مقاومة المقاضاي كيفية الجسم يكون بها مانعا للمقاومة المبل تأثيره ولا يتغير تحته واللين عدم
الصلابة مما من شأنه ذلك وانما اعتبر هذا القيد اخر من ضمن الظنك فانه لا يوصف عند جسم كونه من
شأنه الصلابة وان مكان ما يتغير فلا يتاخر من الفاعل من بذاته لا كيفية قايته به كالجسم المتغير
فعدم كماله لا يميل بل اللين كيفية بها يطع الجسم الفاعل وعلى هذا التقدير ضد ما كوننا وجودية
قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملزمة وذلك لان الجسم اللين
يولد في غير مكانا موثقة الاول الحركة كما صلت في سطر الثاني شكل النقطة لقارن بيوث
سلك الحركة الثالث كونه مستعدا للقول ذنك للامرين وليس الاولان لين لانهما موصوفان
بالصبر واللين ليس كذلك فحينئذ الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم العليل
منه امور الاول عدم الانفعال وهو صدى الثاني الشكل الباقى على حاله وهو من الكيفيات المنقصة
الكليات الثالث للمقاومة الجسم وليست ايضا صلابته لان المواد الثلاثة في احدى المنفوخ
فيه لمقاومته ولا صلابته وكذلك الرابع القوية فيها مقاومة ولا صلابته والاربع الاستعدادية
نحو الانفعال عند المولد الصلابة فيكون الكيفيات الاستعدادية المقصود انما منس الملائمة
عند الحكمين استواء ومنع الاجزاء في ظاهر الجسم واكتونه صدمه بان يكون بعض الاجزاء ثابتا و
بعضها متحركا على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعندها الحكماء كالكيفيات لمستان
قايمة بالجمم ثابتان للاستواء واللا استواء المذكورين وقيل قايمة بالسلع فان قيام
المرض بالعرض جائز عندهم النوع الثاني من السموات المبهمة است قال
في الباشا المشترية والاق ان يردت المبهمة بذكر الكيفيات المبهمة وهي الاولان والاضواء
غالبها مهران بالثبات واما احاطا من الاشكال والصفو والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون و
الفرق والاتصال والاستقامة والاختلاف والحكماء انما يسميها بسلطانها واختلافها في الاطراف
اعني النقطة والحظ والسطح قيل هي التي مبهمة الذات وقيل بالواسطة فان قلب المبهمة الذات
جو الفناء حده لعدم توجهه ودية على روية على اخر خلافه اللون فانه يرى بالسطح الفناء فيكون
لحمنا والمرض لا يلا في الذات قلت معنى الرية الملائمة والمرض ان يكون هناك روية واحدة

متعلق بشئ ثم تلك الروية بعد ما يتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرتباً ثانياً وبالعرض والاول مرتباً
 بالذات والاولى قياس قيام الحركة بالسقيفة وراكبها ونحن اذا رأينا لها مضاعفاتك وقيام احد بها
 متعلق بالضرورة والذات والآخرى متعلقة بالكون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة
 بالروية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منها عندك كاشفاً بما يخلو في الشكل وبما هو في الخارج
 فانه لا يتعلق بشئ منها روية ابتداء بل الروية المتعلقة بكون الجسم ابتداء وتعلق بي بعينها ثانياً بقدر
 وحكمة وغيرهما في مرتبة تلك الروية لاروية اخرى ولهذا لم ينكشف عندك كاشف الضرور والكون
 ومن زعم ان الاطراف مرتبة بالذات جعلها مرتبة بروية اخرى متغيرة لروية بالكون واعلم ان تلك
 تعريفها اي تعريف الضرور والكون بطورها فان الاحساس بجزئياتها قد اطلعنا على ماهيتها اطلاقاً
 لا يبيّن بها ما يمكن من تعريفاتها على تقدير محتمل كما مر في مباحث الحركات وايقال في تعريفها من ان
 الضرور كمال اول لصفات من حيث هو صفات وانما اعتبر قديماً بحيثية لان الضرور ليس كمال الا لا يكتف
 في جسمية ولا في شئ آخر بل في شفاية والمراذيل كمال الاول انه كمال ذاتي للغيرى او كيفية لا يكتف
 وبصار على البصار على اخر من ان اللون بعينه اي كيفية يترقت البصار على البصار على شئ آخر
 هو الضرور فان اللون لم يعبر مشير الا يكون مرتباً بقرينة بالاضحى كما لا يخفى واصل المواد بما ذكره التنبيه
 على خواصها وعلمنا ان اعداداً متبايناً ولما كان روية اللون مشروطة بروية الضرور وورودها منها في
 قسم فقال ويجعل باعتبار قسمين القسم الاول في الالوان قد ما على الاضواء مع كونها مشروطة
 بما ان روية اواني وجودها على سياتي لانها اكثر وجوداً في الاجسام الساتية عندنا وفيه اس
 في القسم الاول مقاصد ثلثة الاول قال بعض من القدماء لا وجود للون صلاب كلها متعلقة
 انما يحل البياض من مظاهر المواد اعني الاجزاء المشاهدة المتصورة جيداً كما في زبد الماء فانه
 ابيض ولا سبب لبياضه الا ما ذكره وكما في الثلج فانه ابيض لانه يتغير شفافته على الماء وفقد
 فيها الضرور فيقول ان هناك بياضاً وكما في البلور الزجاج اسود من شحاً ناعماً فانه يري فيها بياض
 مع ان اجزائها المتصورة لم تغفل بعضها من بعض عند الاختلاص حتى يحدث فيها اللون وكما سفي
 موضع الشئ من الزجاج وفي بعض النسخ من الصفات التي نفاه يري ذلك الموضع ابيض
 كونه احد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا اسوداد جميل ابيض ذلك
 ووجوده من غور المواد والضرور في عمق الجسم ونسب من قال الماء يوجب اسوداد اي يوجب على الخارج
 المواد يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم وفقد في اجزاءه خرج منها المواد وليس اشفاً كالصفات
 المواد التي بقدر الضرور الى السطوح فيبقى سطحه مظلم فيقول ان هناك اسوداد وادع ان الشباب
 اذا تبلت مات الى السواد قيل ذلك على ان الماء يوجب على السواد وبل السواد لون فيبقى فانه

لا يخرج من جسم البهيمودل ذلك على انه يتحقق بكمالات البياض فان الابيض قابل لالوان كلها وتقابل
لما يكون حالها عتوا واخر من عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب
تبدله لا من بعض الاجسام على ان سواد الثياب يتغير بالشيب وامل الاكثير يتغيرون المتاح من
مكس ودرج مصدو بان انسلاخ البياض لا يدل على انه يمتلي بوازان يكون حقيقيا بمقتضى
التقابل لشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والا لم يتبع انقاضه فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في
موضع من الشفا راعى في فصل قواعد المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم
حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التي قبل فلا شئت عند ح كونه البياض لو ما حقيقيا في شيء
من الصور وقال في موضع آخر في المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفا حديث البياض
بطريق آخر سوى طريق التمثيل لوجه تحت الاول ان بياض بعض مع كونه شفا قابلا لبعض بعد سبعة
واغلامه بالثاء ولم يحدث ذلك بالبطخ فيه هو انية ومختلفا حتى يتحول في البياض لا بعد البطخ اصل بما
كان قبله وما ذلك الا خروج الهوائية والبقع لو دخلت فيه هو انية وبقيته لكان ذلك خشونة لا اعتاد
التي في الدواء الحسي لمن القدرة وتجدد اهل الحيلة وموكل بطبخ فيه الممر والجمع حتى يتحول فيه ثم يصير في
حتى يتغير شفا في الثانية ثم يخلط في اصل الصفا بالبطخ في السبعة او لا ثم يطبخ فيه المراد اسخ ثانيا
وصفي غاية النقص حتى يصير الماء كما انه الدسة فانه يتغير ذلك المخلوط فيصير قابلا للابيضاض كالعين
الرايب ثم يجب بعد الابيضاض فليس ايضا فانه يشق له تفرق ووصل فيه الهواء والار يجب
بعد ايضا فانه لا يجب الا بعدة فعل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي البياض التفرقة اذا
خلط هذا ان الماذن يتغير في اصل الشفا من الميكس ببعض لمين لك لان شفا تفرق وفي
الهواء فيه لان ذلك كان مخلوطا تفرقا في اصل ولا لان تلك الاجزاء تفرقت حتى انعكس ضوء
بعضها الى بعض فان حدة ما اقل بالفرق بل ذلك على سبيل الاستحالة وليس كل بياض على
الوجه الذي قالوه وتقابل ان يقول على دين الومين جاز ان يكون لتقبل البياض سبب آخر
لا تفرقوا المفروض لا اعتاد بعض والا يوجب الحكم كون النجس ابيض حقيقة ان كانت الاجزاء من قبل
الى السواد يكون بطريق شتى فمن الغيرة فالعود يتاى يوجه جسم من البياض الى الغيرة ثم منها الى
العودية ثم كذلك حتى يسود هذا هو الطريق الساذج كما ياتخذ من الاول الامر الى سواد ضعيف ثم
لازال يستند فيه قليلا قليلا حتى يمتلئ من حمرة فاعلم ان اي ياتخذ من البياض الى الحمرة ثم الى
الغيرة ثم الى السواد ومن الغيرة فالغيرة اي ياتخذ من البياض الى الحمرة ثم الى الغيرة ثم الى السواد
قال ابن سينا وبهذا الطريق لا يجوز اختلافا الا باختلاف اثيرك جدا لالوان المتوحدان لم يكن
البياض وسوادا وكان اصل البياض الضوء الذي هذا هو بعض الوجه لم يكن في الاخذ من البياض

[illegible]

فخرج منه حدوده اللون وليس ذلك الوجه متناهياً بحدودها بل هو متناهي كمن الضوء المستقر
 كحدوث اللون كلما يلزم اتحاد اللون في الظلمة وحدودها عند وقوع الضوء وحدها لما
 فاذا خرج المصباح من البيت الظلمة اتقوا اللون الاشياء التي فيها واذا احدثت خلابة
 لونه ايشالها لا سحابة عادية السدوم عندهم وروى ان هذا المصباح عند كماله في الازهار
 ايشالها في حلة السوداء من غير مزج من اعزقت كجودها اى وجود السوداء واليا من كماله
 بعضهم هذا الاصل والبراق من اللون كجمل بالتركيب منها على انما رشت في ثنائنا اذا اخطا احداهما
 حصلت العبرة واذا اخطا الا واحد جامل بها من كماله في التمام لونه في شرف طيف الشمس والدرخان
 الالهة خافه لان حصلت احمره من غلب السوداء على الضوء في الجمل وان اشتهرت قلة فالعبرة
 ومع طية الضوء على السوداء حصلت الصفرة ومن ظاهرها لونه الصفرة شلوه مشرف فالصفرة
 والصفرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزخارية التي هي الكمية واذا خلطت الصفرة مع سود
 حصلت الكراوية الشديدة والكراوية ان خلط بها سود مع قليل حمرة حصلت النيلية في النيلية ان خلط بها
 حمرة حصلت الازرقانية وعلى هذا نفس حال سائر الالوان وقال قوم من المعترفين بالالوان
 الاصل فيها خمسة السوداء واليا من الاحمر والصفرة والصفرة فذه الخمسة الوان بسيطة كجمل
 البراق بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا
 سمحت ساقا ما حاتم خلطت بعضها مع بعض فانه يظهر منها الالوان مختلفة بحسب مقادير الخلطات
 لما يشهد به من فعل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اعني تركيب هذه
 الخمسة على الخواشي محدث كيميائية في نفس الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوى
 هذه الخمسة فممن هذا التجميع اى ما تركب منها فليس لا سبيل الى الجزم ولا بعده اذ يجوز ان
 يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيطة ويجوز ان يكون جميع اعداد الخمسة مركبة منها فالواجب
 ان متوقف فيه المقصود انما سبب قال ابن سينا وكثير من الحكماء والاعراض شرط وجود
 اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بفعل حصول الضوء وانه اى اللون خميسر موجود
 في الظلمة بقدر ان شرط وجوده بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل منه خمسة الضوء والوان
 المعين فاما لاي اراء في الظلمة فذلك اى عدم رويها اياه الماعده به في نفسه او لوجوده الحقيق
 عين رويته وهو الهواء الظلمة اذ لا حاجي هناك سوده والانسطة جلال الهواء الذي منها ما كونه
 ظلما لا يروق من رويته وكيف يكون الظلمة عاتمة من الروية مع كونها احرار عدا مبادا اشهر فيا بين
 الجوزر وهو مختار الامام الراسه انه اى الضوء وشرط لروية لا لوجوده وان رويته زائدة على
 قاته والتحقق التيقن عدم رويته في الظلمة واما عدا من في نفسه فلا فاقا في الروية في الظلمة لعدم شرط الروية

ان هذه الالوان في الأصل خمسة سوداء ويا من الاحمر والصفرة والصفرة فذه الخمسة الوان بسيطة كجمل

الوجود والعالمين والاعدم اللون في نفسه والنجاس في القار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة
به اى النجاس في القار فان شرط الروية ليس هو الضوء كيت كان بل الضوء المحيط بالمرئي في كل مكان
الخارج عن الجسمين المتماثل وقال ابن ابي عمير مستقلا على ان الضوء شرط لوجود اللون لما يرى من الالوان
بجسم منجسف الضوء فكيف كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكذا كان مكان منجسف كان منجسف
كل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لا تتماثل الثانية باستقلالها ولي فاذا اتى طبقات للضوء
كلما اتى اية طبقات الالوان اسرارها يجب ان يزداد الالوان التي هي في حيزها الطبقات
فتبقى في الظلمة لا تتماثل شرطها التي هي طبقات الضوء التي هي الالوان فيكون الالوان العام لا يبعد
الا في ضمن الخاص ولما قل ان يكون لون طبقة توجد في الظلمة فلا يكون بيانيا فيوجد اللون
في ضلها كمال ويوجد منه استواء اللون مطلقا قطعا فاحترق ان نذكره هناك اسه المحسوس
فلا يكون حيزه في الغير ان الكمال ان يقول الخلف بسبب مراتب الاضواء والروية في الضوء
بها لا اللون في نفسه فيكون للروية مراتب علاء وثقا وبسبب شدة الاضواء ومنه ما كان
المرئي الذي هو اللون باقيا على حاله وانت تعرف ان ذهب ابل الحق ان الروية سواء
كانت مطلقة بالوان او غير ما امر بخلق الله في احيى على دفن شئيه ولا يشترط بضوء ولا متاخر ولا غير
من الشرائط التي اجترأ الحكماء والمفسرين على اسياس في مباحث روية الله وانما لا تنصرف في تلك
للاعتداد على محرك بياني مواضعها فليكن برعاية عدل الحق في جميع المباحث وان لم
يصح بها المقصود الثالث في الظلمة عدم الضوء عاين شانه ان يكون متبنا فالتفت ابل
بينما قابل العدم والملكية والدليل على انه امر عديم روية النجاس في القار الظلمة الخارج عنه اذا وقع
على الخارج ضوء ولا عكس اى لا يرى الخارج النجاس وما هو اى ليس الحال المذكور من الجائز ان لا يراه
ليس الظلام امر حقيقيا كما لا يالهوا وانما من الابصار اذ لو كان كذلك لم يراها كما انظر اصلا لوجود
العالمين من الروية بينهما فيقين انها عدم الضوء مع يفتي شرط كون النجاس في القار مرئيا ظاهري
دون شرط كون الخارج مرئيا فيسر بذلك تختلف حال كمال العدم ولو قل كما ان شرط الروية
ضوء محيط بالمرئي الا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالمرئي فقد يكون العالمين من الروية ظلمة محيط بالمرئي
المرئي لا الظلمة بالمرئي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا مع كون الظلمة امر موجودا حائطا
مع اختلاف حال النجاس والخارج في الروية كما ذكر وقد يستدل على كونها حيزية انما اذا قدرا
منها ان الجسم من النور من غير الضياء صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا في الظلمة التي تحيطها امرا
محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى اذا غمضا العين كان حاله كما اذا غمضا في الظلمة
المشردة ولا ذلك انما لا يراه في حال تنهض شيئا في جوفنا بل في هذه الحالة ان لا يرى شيئا

ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل للقطع بعدم اتقاوت وايضا الشمس اذا طلعت من الافق
استتارت الدنيا اي وجها للارض وما يتصل بها في لحظة وحركة النور العايش على الدنيا من الفلك
الرابعة الى وجه الارض لا يعقل فيما اسي في تلك اللحظة الطليقة ولما كانت هذه الحركة من غير خرق
الافلاك غير مستحيلة بل مستعدة كاستعداد آتقاء الجسم بالحدود التي بين من جبل بين الوجوه
مقومين لا تقدم ولا يُلين مستقلين لان الاستعداد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه التيقن اذ
الحكم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه يحد عن بعض العالي كالشمس والنور وكل متحرك
متحرك ويحد اي الضوء بعض في الحركة اي يتحرك بحركة كما في الشمس والمصباح وينعكس الضوء
عاليا كما اذا كان صيغلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجهة الثلثة ان الضوء متحرك
وكل متحرك جسم فلنا ليس للضوء حركة بصل بل حركته وهم محض وهم بل بسبب ذلك لتوهم حدوده
في المقابل اي حدوث الضوء في المقابل المقابل لبعض فيتوهم انه متحرك منه واصل الى المقابل
ولما كان حدوثه من مقابلة بعض عال كالشمس مثلا قيل انه متحرك من العالي الى السافل وهو بل
اذ لو كان متحركا الزاوية في وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث في المقابل المقابل وحده
ولما كان حدوثه في الجسم المقابل تابعا للوضع من بعض اي لوضعه منه ومجاذاته اياه فاذا زالت
تلك المجاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك ظن انه يتبع في الحركة ويتصل
من الجسم الاول الى الجسم الآخر ولما كان الضوء يحدث في مقابلة المستقي الذي وقع عليه الضوء
من غيره كما يحدث في مقابلة بعض براته والمتوسط الذي هو هذا المستقي بالغير شرط في حدوثه
اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستقي اي الجسم الذي انعكس اليه الضوء ظن ان شدة
اتقاء لا وحركة للضوء من المستقي الى انعكاسه اليه فظهر بطلان الوجهة الثلثة التي ذكرها في حركة الضوء
وبرودايع عليم اظن نقضا على اصله ولينم فانه متحرك ومتصل بالمقابل صاحب مع الاتفاق على انه
ليس جسما فان ايجابا بانه لا حركه بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب توجهه والمعادات
قلنا كذلك الحال في الضوء ايف خرج على بطلان كون الضوء جسما من المعتبرين بانه
الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون واوحى ان الظهور المطلق هو
الضوء وانحاء المطلق هو الظل والوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب البعد من المظهر
فاذا اختلفت مراتبه من تلك المراتب ثم شابهها هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك برقاوا
لها نوا ليس الا من ذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء هو
اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اور عليم انما يدرك الفرق
بين اللون المستبشر وبين اللون الظلم قالوا ان ذلك بسبب ما في الاثر ظاهر بسبب

كيفية اخرى موجودة مع المستقيمة في ذلك بعضهم حتى قال ان ظهور الشمس ليس الا لظهور
 الاقدام للونه ولما استند ظهوره وبلغ الغاية في ذلك ينزل الابصار حتى تخفى اللون لا تخفى في نفسه
 بل يخرج البصر عن ادراك ما هو على في الغاية بذات القرين منهم ويظلم انما العاقل به اعترفت ان منه
 امر متجدد على اختلاف مراتبه جردته بالظهور وسماه بالصور فلا يكون الضوء الذي به هو المتجدد
 نفس اللون لكونه امر مستمر فبطل منه بهذا ولا نهى عن الضوء مشترك بين الالوان فيها فان السواد
 والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة مشتركة ولا شك انها غير مشاركة في المهيبة بل متخالفة فيها فلا يكون
 الضوء لنفسها وفيها اي في بدين الوجهين المظلمين لمذهبهم لظن انهم يقولون ذلك العاقل الامر المتجدد
 الذي به اعترفت به لكون يحدث فلا يكون الضوء كالماء في اللون وغيره بحيث اذ يلزم من حدوثه
 الالوان بحسب اشتداد الظهور شيئا شيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في المثل وكلاهما باطل
 عندهم قال الامام الرازي هو لا الذي قالوا الضوء ظهور اللون ان حصوله الضوء كيفية زائدة على
 ذات اللون وسماه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور متجدد
 حاله نسبة الى ظهور اللون عند كس فتدبطل ان الضوء امر غير منبثق فلا يصح تفسيره بالحالة
 النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون ظهوره ظهور اللون من حيث ذاته عطف
 على قوله اذ ما ساء لانه يجوز اشتراك الامور في متعاقبة المهيبة في امر ذاتي او عرضي فيجوز اشتراك
 الالوان في متعاقبة المحتاق في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي له مراتب متعاقبة وهذا
 حقيقة جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض يخالل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد
 به الحسن وهذا لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ظهور كل منهما على بل امر اذنا عليه واذا قد
 بطل بذا ان الوجوه انما تعتمد في رد على هذا العاقل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء
 يرفع ضوؤه دون لونه اذ الالوان له وكلها لا في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرفع ضوؤه
 ولا يرى لونه بعد فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ظهور اللون بدونه فان السواد وغيره
 من الالوان قد لا يكون معناه وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه عند البعثة لكسبه
 بطلان الضوء لا يقابل الا الظلمة اجمع العاقل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه
 بل كس كما مر اذا تقرر من الادلة الى الاعلى لمن هناك بيقا وطعنا بان يزدول الضوء
 الاضئف بالآخره كالامع بالليل مثل البراقة ومن الهرة فانه يرى مضيئا في الظلمة
 ويظهر ضوؤه في السران ثم السران فانه يرى مضيئا يشهد به ويصغر منه ضوؤه لغيره ثم
 القمر فانه مضيء ولا ضوؤه في الشمس ثم الشمس فانها القاتية في الامانة التي يزدول فيها ضوء
 بعدها بانها على ليس في الاضئف بالاقوى الالوان الحسن لا يدرك الاضئف عند الاضئف

ولا ذوال تجب نفس الامر بل احسن لما ضعف في الظلمة وكان اللاح بالليل في الظلمة قد مر من الظهور
 ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللاح لم ير له معانا
 لذوال ضعف البصر وكذلك الكلام في السراج والفرق قد ظهر ان الضوء اشد الاشياء وليست الا
 ظهورها لونها عند احسن كما ان ذوالها ليس الا خفاء والواحد عنده فلا يكون الضوء كيفية
 زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا تمثيل اي اراد مثال غاية تجوز ان يكون لذلك الذي
 ذكرتموه انه في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف احسن في قوته
 وضعف ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة قائمة على اللون وظهوره اذ قد مر ان احسن
 لا ينفصل عن الاضعف الموجود في نفسه عن انفساله عن الاقوى فيجوز ان يكون اللاح فلا ظهور
 معاني لونه الا انه لا يري في ضوء السراج المقصود الثاني في مراتبه اس مراتب الضوء
 مطلقا القاطن بالهوى لذاته هو الضوء اي قد يختص بهذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيئ
 ذاتية بعد اطلاقه على ايهاا وخبر كما في الشمس واعد القمر من الكواكب فانها مضيئة غير مستفيدة
 ضوءا من مضي آخر والظاهر بالهوى بغيره نور اذا كان ذلك الغير مضيئ لذاته كما في القمر وجه الارض
 المستفيضة بغير الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بها ان احسن قال الله تعالى وجعل الشمس
 ضياءا والقمر نورا والحاصل ان في الجسم من مقابلته الهوى بغيره هو النظم كما حصل على هذا الوجه من الارض
 حال الاسفار وعقب الغروب فانه مستفاد من الهوى الهوى بالشمس وكما حصل على وجه الارض من
 مقابلته القمر المستنير بالشمس فالضوء الماداني للجسم مستفاد من غيره وذلك الغير الهوى بذاته او غيره فان شئت
 مراتبه في ثلث وقد يفسر النظم بالحاصل من الهوى الهوى فتخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلته
 القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثاني فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلته الهوى لذاته وهو الشمس
 هو الحاصل من مقابلته الهوى بغيره فيكون الضوء الثاني خارجا عن الضوء الاول والثاني ولما للظلمة
 مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في اقية الجدران ثم الذي في البيت ثم الذي
 في الخارج فان الحاصل في فناء الجدران اقوى واشد من الآخرين لكنه مستفاد من الامور المستفيدة من
 مقابلته الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في الخارج بغير السراج او غيره
 الدال وهو انخرات لان الاول مستفاد من الهوى بالشمس والثاني مستفاد من الاول فان قلت احوال هذه
 الانظار لاختلاف مسافاتنا في القوة والضعف وكما تراه اي وكما نل الذي تراه يختلف في البيت شدة
 وضعف بغير الكوة اي التفتة المتقدمة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان النظم الحاصل في البيت اشد واقوى
 وكلما كانت اصغر كان ذلك النظم اضعف ويتقسم النظم في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير
 النهاية اي الى امور غير متناهية في عدد لكن احصاه بقسام الكوة بحسب مراتبها في تفتها والكبر كذلك لا يزال النظم

يضعف بسبب صفرا لكونه في المثال المذكور حتى ينفد بالكلية وهو الظلمة لما مر من انظر تقدم الضوء
 حاسن شانه ان يكون مصليا المقصد الثالث هل يكتف بالهواء بالضرورة ولا داما اورد ههنا لان
 ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضرورة ومنهم من منعه وجعل
 شرطها في شرط التكيف بالضرورة واللون والوهاء لكونه بسيطا فلا تقبل الضوء لانها اشتراط
 ولما كان لتايل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكم فلو كان اللون شرط للضرورة
 ايضا لاراجاب عنه لقوله وكل من الضوء واللون شرط للآخر والردود ومعنيته فلا اقتناع فيه
 لما فت فيه من جواز امتناع الانفكاك من الجانين وبطلان اي سيطر قول المانع انما رسي في التصح
 الاخر مصليا وما هو الا الهواء تكيف بالضرورة وقد يجاب عنه بان ذلك لا جزاء له بالضرورة المحتلطة به
 اي بالهواء والكلام في الهواء الصفر الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية القابلة للضرورة بسبب
 كونها متولدة في الجملة وورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصغرا كان الضوء
 الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي اقيته يجد ان ضعفه وكلما كان البخار والبخار فيه اكثر
 كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استثناءه الهواء بوجه آخر ايضا هو انه لو لم تكيف الهواء
 بالضرورة لوجب ان يرى بالهواء الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على مواضعها
 لم يتغير على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها اشج المانع بانه لو تكيف الهواء
 به لاحت به اي بالهواء كما يحس بالجدار التكيف به لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضرورة
 وجوابه من الملامح كما ان يكون اللون شرطا في الاحساس به فلا يكون التكيف بالضرورة وحده
 كافيا في رويته التكيف بالضرورة الضعيف والهواء ما غيره لون بالكلية والمالكون ضعيف جدا بحيث
 يكون لونه ضعف مالهواء والاشجار والشفقة فلا يكون ذلك اللون كافيا في رويته الهواء مع كفايته
 في قوله للضرورة ان جعل قوله له مشروطا باللون المقصد الرابع ان ثم شيئا غير الضوء يترقق
 اسه لا يلازم على بعض الاجسام المستقرة كانه شيء يفيض منها اي من تلك الاجسام ويكاد يستمر
 لونها وهو معنى ذلك الشيء المترقق لاي جسم بالذات ويسمي شغافا فالشمس من اللؤلؤ واللؤلؤ من اللؤلؤ
 الذاتي واما من غيره ويسمي حبيذ برقا كما لمرأة التي حاذت الشمس ونبت البرق الى الشعاع نسبة
 النور الى الضوء في ان الشعاع والضرورة ذاتان الجسم والبرق والنور مستفادان من غيره النوع
 الثالث من المحسوسات اسموات هي الاصوات والحروف التي هي كيفيات حافظة الاصوات
 متباينة فبان اي مباحث اقسام الثالث فبان ان القسم الاول في الاصوات قد سمي كوت
 كونه مفعولا متقدما عليه بطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كان يسمع بالصوت كسائر
 المحسوسات الا انه قد اختلفت عند بعضهم ما بينه وبينه الكبر والبعيد فقبل الصوت هو المتحرك الذي

تخرج الهوار وهو سبب القرب قبل الصوت هو القرع اذا قطع مع ان هذين سميان لبعضهما الى
والحق كما اشترنا اليه ان لا يشترط بهيته مستغنية عن التحريف ومفارقة لما توهموه فان التمرج محسوس ليس
الا يرس ان الهوار الشديد يرباض بخرق تيموج فاسدة وانه قد يرس من الرعد ان يدرك الجبال
وكثيرا ما يستعان على عدم المصون العاليه باصوات البرق والصوت ليس لموسا في نفسه ولا في التمرج
حركة والصوت ليس بحركة والقرع ماسية والقطع لفرق والصوت ليس بشي منها واليه كل منها يصير
المصون ولا يسهل من الاصوات بل يصير اصلا وسببه اى وسبب الصوت القرب تخرج الهوار وليس
تخرج به حركة انتقاله من هوار واحد بعينه بل هو عدم وسكون بعد سكون فهو حاله شبهة تخرج
في الخوض اذا انقضى عرجه وسطه وانما جعل التمرج سببا في الالة حتى حصل التمرج المذكور حصل
الصوت واذا انقضى انقضى فانما وجد الصوت باسما التمرج الهوار والخارج من المكنى والآلات
ونقطعا بالقطاعة وكذا الحال في طين لطشت فانه اذا سكن القطع لا يقطع تخرج الهوار
الامام الرازي وانت خبر بان الدوران لا يفيد الاطنن والمسكنه ما يطلب فيه اليقين على ان
الدوران هو ليس بتمام الوجود فانه قد يوجد تخرج الهوار باليد ولا صوت هناك والحاد بالظان لما ذكرتم
انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التمرج لا في جميعا فلا يفيد ظنا اليقود قد يقال بان
استقرار بعض الجزيئات مع الحدس القوي من الاذان الباقية لغيره الخرم يكون الصوت معلوم التمرج
الهوار على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من مسائل العلوية يستعان فيها بالحدس الصائب
حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وسبب التمرج المذكور قطع غيبه اسه تقريبي شديد او قريبي
اى احساس شديد وانما كان سميان التمرج اذ بها ينقلب الهوار من المساندة التي يسكنها الجسم القاسع
او المقلوع الى الجسيمين نصفين فاعاد ارسا ذلك الهوار المنقلب ما يجاوره من الهوار فيقع هناك
التمرج المذكور وكذا انما هو الامهية وتخرج السان تسمى الى هوار لا ينفصل التمرج فيقطع هناك
الصوت ولا يتخذ كالحجر المرعى في وسط النار فكل ان كل واحد من القرع والقطع سبب تخرج
الهوار وان كان التمرج القريبي شديد طامن التمرج القلبي وذكر البعض ان الهوار التمرج بما على
بجته محذوفات قاعدة تسمى سطح الارض اذا كان مصوتا لا مصابة وراسه في السماء واذا فرض الصوت
في موضع حال حصل هناك مركزا وطاقن قاعدة تسمى الهوار من هذا المقصود يعلم اختلاف مواضع وصول
الصوت بحسب الجوانب وانما جبر الخس في القرع والقطع لانك لو فرضت جميعا بالصوت في كل مواضع
او قلعة كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يحصل سميان للصوت امتداد حتى يكون التمرج وطول
الى التماسه سببا للاحاساس به لا لوجوده في نفسه تبار على ان القرع وصول والقطع لا وصول
آنيان فلا يجوز كونها سببا للصوت لانه زاني ورد ذلك بان التمرج ان كان تانيا فقد حصله سببا للصوت

الزمانى وان كان زمانا فقد جعله القصر والفتح لا يبين سببا لجعل الآتى سببا للزمان لان على كل تقدير ولا يحد فيه اذ لم يكن سبب علته تامة او جزرا غير انها اذ لا يلزم ان يكون الزمان موجودا

المقصد الثانى

بالصوت كيفية تامة بالحوار يكملها الحوار الى الصياح فيسمع الصوت بوصول الى السامع لا يتعلق
الصوت به اى بالصوت مع كونه بعيدا عن المحاسة كما لم يأتى مع بعده عن المحاسة لاجل تعلق
بشيء لا يستغنى عنه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الحوار الى المحال له الى الصياح
الى السامع ان حوار واحد لا ينفصل عن كيفية الصوت وبوصل الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يحد
ذلك الحوار الكيفية بالصوت فهو كيفية الصوت اليه وبذلك الى ان يتجوز كيفية الحوار الكيفية
الصياح فيذكر السامع وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الحوار الى المحال
الى السامع لئلا يحد الادل ان من وضعه في ظرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الاخر في صياح انسان
ويكلم فيه بصوت عال سمع ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المكلم من ذلك
الانسان واما الاصح باى ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الاصح انبوبة الحوار الى المحال
الصوت ومجاهاه من الاشارة والوصول الى صياح الغير فلا يصل الى صياح ذلك الانسان فلا
يسمع الا هو الثاني انه اعني الصوت يمثل مع الرج كما هو المحرب في صوت المودن على المنارة
كان منه في جهة يهب الريح لهما يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمع
تساوى في مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح قبل الحوار الى المحال له لم يجر الى الجانب الذي تجت
اليه فل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حاملة الى قوة السمع الثالث انه اى سماع الصوت
يتأخر عن سببه من سبب الصوت تأخرا زمانيا فالتأخر ضرب الفاس على الخشب من بعيد
يسمع صوته الذي لو جده معه لا يختلف بعد ذلك بزمان متفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد كما
الاسلوب الحوار الى المحال له في تلك المسافة حتى يصل الى ضاها او اخر من الامام الراى بان
الوجود الثالث راجعة الى الدوران المحصور لانه متى وجد وصول الحوار الى المحال وجد السماع وتبقى لم
يوجد لم يوجد فلا يفيد الاطلا وقد سبق ان شلها يحتاج الى حدس ليفيد جزا راجع هو على صفة المبني
مفصول السمع على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حاملة الى المحاسة انا
يسمع الصوت من دور جد او طيلة جدا وان يفرص كونه محيطا للجميع جو انية اليه ولا يمكن ان يكون
ذلك السماع بسبب وصول الحوار الى المحال له الى السامع فان الحوار يات بشكل الشكل مخصص لم
الكيفية المخصوصة وتكون الحوار الى المحال للصوت فيه اى في الجوار المذكور ومناقذة الحقيقة في الغاية
باتما على شكل الفرس بسبب كيفية الكيفية المخصوصة موصلا لها الى المحاسة مما لا يفعل فلو كان السماع موقفا

على الوصول لم يتصور هنا سماع صوته قطنا بشرط بقائه على كنهية التي هي الصوت بخصوص واطلاق الشكل
على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت يشكل بشكل مخصوص تدل على كيفية كنهية للصوت على سبيل
التجوز ولم يرد به انه يشكل بشكل كنهية حتى لا يتصور لحدوثه من تلك المناقشة متبعا بشكل على حاله وربما
يخرج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصائتة لا وجود لها في آن حدودها
ظاهرا بان يكون سماعا اذ قبل وصول الهواء الحامل لها الى الفم فساد ظاهر ما صورناه في كنهية الوصول
وقد يخرج عليه القديان حامل حروف الكلمة الواحدة بالهواء واحد او متعدد فخطا الاول بحسب ان يكون
الاسماع واحد على الثاني بحسب ان يسميها اسما واحدا من اثار كثيرة ويوجب بان الحامل لها هو متعدد
لكن الوصل الى السماع الواحد بازان يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصل اليه بازان يكون اسما
مشروطا بالوصول اهل مرة فيكون مشروطا بالسمع فلهذا انشأنا

المقصد الثالث

الصوت موجود في الخارج اي في خارج الصلح لانه لا يحصل الا في الصلح على ما توهم بعضهم
من ان التمتع الناشئ من القرب والقطع اذا وصل الى الهواء المجاور للصلح حدث في هذا الهواء بسبب قربة
الصوت فلا وجود له في الهواء التمتع الخارج من الصلح والاى وان لم يكن الصوت موجودا في الخارج
بل في داخل الصلح فخطا من ذلك جهة اصلا لانه لا يمكن لوجوده في داخله لانه في تلك الحالة انما هو
لحمته منها فوجب ان لا تذكر ان الصوت من اي جهة وصل اليها كان الوجدان لا كانت نفس الشيء حيث قلنا
ووصل ذلك الشيء اليها لانه المسافة لم تغير عند نفس الوجدان اي جهة ذلك الشيء للموس ولم يزد
من اي جهة منا لكانت ذكر في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل
الوصول الى السامع وان يكون مدركا هناك ايضا لئلا يتغير جهة وليس يلزم ان يكون بعيدا فلا يلقى
ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروطا بوصول الهواء الحامل له اليه بل يجوز ان يكون قربا
جدا فيكون واصلا اليه اذ لم يزد بالوصول حقيقة بل ايتا ولما دنا من القرب ولو كان في ذلك
الصوت موجودا في الخارج من الصلح فغير بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لو كان
الاصوات موجودة في الخارج الاضحة ومدركه حيث هي من الاكمنة لما امكن ان يغير فيها بحسب
القريب والبعيد وهذا ليس الانسان لانه في مكانه القريب او البعيد
من السامع دينا في الظاهر او شراطا للاحساس بالوصل لكن قال صاحب المعبر ان اذ علمنا ان
هذا الادراك انما يحصل بالاجتماع الهوائي المتزوج فهو لعل الصلح ولذلك لعل من الابعاد
زنان الطول لكن بمجرد ادراك الصوت القائم بالهواء الخارج الصلح لا يحصل لنا الشعور بالبعيد
والقريب والبعيد بل ذلك انما يحصل بتقريب الازوال وادراك من حيث ورد وتبين ما ينبغي منه في الهواء

الذات هو المسافر التي تتأورد قال والحاصل انما عند غفلتنا وورد عليها موارد قارعة فندرك للصوت
 الذات في غير هذا الصالح وهذا القدر لا يفيد ادراك الجته ثم انما بعد ذلك تشبه بظاهنا فيساوئ ادراكنا
 من الذات وصل اليها الى ما قبله لما قبله من جهة ومبدؤا ووده فان كان سبقة منه شئ متبادر
 ادراكنا الى حيث ينقطع ويعتني وندرك الورد دو موروه واما لقي منه موجودا ووجهه ولجود موروه
 وقرين واما لقي من قوة المواجه وضعفها وان لم يبق في المتخالف اثر من حيث على المبدأ لم نعلم من قدر
 البعيد القدر ما لقي ولذا لك لا تفرق في البعيد بين الرعد الواسل واليناس من اعالي الجود بين دوى
 الرجا التي هي الآيب اليها تفرق فيه كلاس رطلين لا تراها ولجودا حد ما متاخر اوع ولجود الاخر اذا كان
 قائما واما سمعا كالمطعم فاقرب اعداءه بعد الاخر قال الامام الرازي في هذا المقياس في هذا المقام
 قد بقي في بحث وهو ان ثبت ان السامع يتبع من الذات وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن
 يدرك السمع سوا الصوت نفسه دون الجته فانها غير مدركة بالسمع أصلا واذ لم يكن الجته مدركا له
 لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجته مدركا له فينتهي ان يكون مدركا للصوت الذات في
 تلك الجته لان جهته انه في تلك الجته من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع
 لا يتلف باختلاف درجات فلا يكون موجبا لادراك الجته أصلا وضمنة ظاهر فان الصوت اذا
 ودرك في جهته علم انه في تلك الجته وان لم يكن الجته ولكن الصوت حاصلا على ما يدرك بالسمع
 الا يري ان الرازي اذا ادركت كجسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا يكون الرازي حاصلا فيه
 كما يدرك بالشم لا يقال انما ذكرها لتوجيه منها اي انما ذكر جته الصوت لان الموارد القارعة للصالح
 توجه من تلك الجته لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول وثبتين القرب والبعد
 اثر القرب اقوى من اثر البعيد فان المقرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر للحادث هنا أقوى
 من الاثر للحادث من البعيد فذلك ممتاز القرب من البعيد لان الصوت موجود في خارج
 اصالح سموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني لانما يتجيب
 عن الاول ان من شدة اى بان من شدة اذ يه التقي يكون في جانب الصوت
 وسمع الصوت الاخر في حرف الجته وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدود
 ولا شك ان التوجع لا يصل الى بحر المسدود الا بالانطفاة فيكون الهواء القارعة واما الى السامع
 من خلف الجته الصوت فلا يكون اذ اذ جته بسبب توجه الهواء القارعة منها وكجيب عن الثاني
 انه اي بان السامع يميز بين القوي والبعيد والضعيف القريب لم يطل ما توهم من ان القرب مما لا شك
 اولو مع ذلك وجهه ان شدة عليها اصل في القوة والضعف والقرب والبعد حصة اذ سمعنا
 صوتين متشابهين في الجته تحتشبهين في القوة وجب ان تتردد ويجوز ان يكون احداهما قريبا والاخر

العبد أو يكون البقاوت بينهما في القوة لذلك لا تتفاوتهما في نفسها قوة وضعفها ليس الامر كذلك

المقصود الرابع

الحوار المتزوج الحامل للصوت اذا صادفهما نفس الحمل او جدار اعتبر الملاسة فيها والمشهور في الكتب اعتبار بانى الجدار دون الحمل ورجح ذلك الحوار المصادف لينة لان ذلك الجسم مقاوم وليس قدر الى خلط يكون شكله في التزوج باقيا على نيته كالقوة المرتبة الى الحائط المقاوم لها فتصرف الكوة عنه الى خلف صحيح جواب اذا اى رجع ذلك الحوار المتفكر في يحدث في الحوار المصادف المراجع صوت شبيهة بالاول وهو الصدى السمع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده فمران على القول بوجود الصدى الاول الظاهر ان الصدى اى سبب الصدى متوج هو ارجح لارجوع الحوار الاول وذلك لان الحوار اذا توجه على الوجه الذى عرفته فيما حتى صادف متوج منه جها مقاوم ويروى الى خلف لم يبق في الحوار المصادف لوجه التوج الذى كان حاصله بل تحيل فيه بسبب مصادفته ورجوعه متوج شبيهة بالتوج الاول فهذا التوج الجديد الحاصل بالمصادف والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التوج الاول كان له صدى صمد وكون بعد سكون كما لك الحال في التوج الثانى الذى كان ابتداء عند خمار الاول وقد قلنا ان الحوار المصادف يرجع متصفا بتوجه الاول ايضنه فمحتمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا يرى ان الصدى يكون على صفة شبيهة وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفرع الثانى قد قلنا بعض ان كل صوت صدى يتصل الامام الرازى الاشبه ذلك لانه اذا تموج هو ارجح من مكان لا يدان تموج الى ذلك المكان هو ارجح لا متعلق الخلل فيكون تموج الحوار الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا ما نعيم اذا كان الصدى حاضرا في اتصال الحوار الآخر الى مكان الحوار المتزوج الحامل للصوت لارجوع الحوار الحامل للسبب مصادفهما يقاوم على احد الوجهين كما مر انفا لكن قد لا يحس به اى بالصدى الما تقرب لسا فبين اصوت وعاكبه فطامع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث لقوى الحس على ادراك تباينهما فغير بينهما اى بين الصوت وصداه ليعبر الحس عن التباين بين الامثال فيحس لها على انها صوت واحد كما في الحلمات والقباب ليس اصفية جدا والامان العاكس لا يكون صلبا ليس فيكون الحوار المراجع بسبب مقاومته العاكس المذكور كالقوة التي ترى الى شئ لئين فلا يكون نبوا عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه اى رجوع الحوار عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث هناك الصدى ضعيف فحتى تغذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس والاما ان لم يشترط ذلك كما لازم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى بالقراب الزاين كما مر والانتفاضة كسا في الصغار ولذلك اى لما ذكرناه من حال الصدى كان صوت الغنى في الصغار منضع منه في المستغفات اذ ليس بسبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المستغنى في القوى او تضاعف صوته ج بالصدى الحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصغار اذ ينتشر هناك الصدى

اولا يوجد بها على القول بغير العكس

القسم الثاني في الحروف

وقد مضى صدر البقرة الاول عرفنا في الحروف ان سببا في كيفية اى هيئية وعندها تعرض للصوت بها اى تلك التي
 يمتاز الصوت عن صوت آخر شمله في الوحدة الاولى فميزنا في السمع هذا التعريف واما الكشف عن مفهومه فهو ان
 نقول قوله تعرض للصوت اراد به امتناول عرضها له في طرفه عرض بالان للزمان ليتناول الحروف الآتية
 وهذه اشارة الى ما ذكره الامام الرازي عن ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالطاولان
 والادال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت وانها لا يكون عارضة له حقيقة لان
 العارض يجب ان يكون موجودا مع المعرض وهذه الحروف الالائية لا توجد مع الصوت الذي هو بان في
 قال ويمكن ان يجاب عنها بانها عارضة للصوت عرض الآن للزمان وللفعل لا يخطا يعني ان عروض الشيء
 الفعلي قد يكون بحيث يتجسم في الزمان وقد لا يكون وحججه ان يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفا
 للصوت عارضا وعرض الآن للزمان فيندفع الاشكال وقوله شمله في الوحدة والنقل يخرج عن
 التعريف للحد اى الزمير والنقل اى يسيبه فانها وان كانتا صفتين سمو عتين بما شقين للصوت فمتى
 بما ذلك الصوت عما يخالف في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحد صوت عن صوت آخر بان في
 الوحدة ولا ينقل صوت عما يشارك فيه وقوله تميزنا في السمع يخرج الصفة التي تظهر من تسيب الحوار بعضا
 الى جانب الالف وبعضا الى الغم مع الطباقي الشقين والوجه التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق
 الصفة الموجه سوارا كاشا لم يميز او غير ملزمين صفات عارضتان للصوت يمتاز بها عما يشارك في الوحدة والنقل
 انهما ليستا سموعين فلا يكون التميز الحاصل منها قير لفي السمع من حيث هو سموع ونحوها الطول الصوت
 وقصره وكود طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست سموعة ايضا اما الطول والقصر فلا ينما من الكليات
 لما خذت مع اضافته ولا شئ منها سموع وان كان يتضمن منها السمع فان الطول انما يحصل من تميز
 مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو سموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت ليس سموع
 واما كون الصوت طيبا اى طابا او غير طيب فامر يدرك بالوجدان ودون السمع فاما مطبوخا ان لا سمعان
 اذ قد يختلف هذه الامور لصفة الغلة والموجه ونحوها والسمع واحد وقد يجدد السمع مختلف ولك
 لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت السمع لكانها في نفسها ليست سموعة فلا يكون اختلافها
 مقتضيا لاختلاف السمع ولا اتحادا مقتضيا لاتحاده بخلاف الحواض السموعة فان اختلافها يقتضيه
 اختلاف السمع الذي هو مجموع الصوت وعارضة واتحادها مقتضيه اتحاد السمع لا مطلقا بل
 باعتبار ذلك العارض السمع فخال في الحكم ان الحكم بان الغلة والموجه والجمارة والنفقة ليست
 سموعة متطويرة وان الحروف قد يطلق على اليه المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع عرض

والعارض وبذلك النسب بمباحث العربيه قلل المعرره وبالحمله نماهيه المحرف اوضح من ذلك الذي ذكره في تعريفها من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في اقادة المعرفة بما هيئات لمسوسات من الحروف فاما بالاقوال المشركه فلا يكون لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شي منها من مدقها بقا وكان المقصود مما ذكر في تعريفاتها التجميع على خواصها وصفاتها

المقصود الثاني

الحروف خمس من وجوه الاول ان الحروف المصوتة وهي التي تسمى في العربيه حروف المدد وليس هي الالف والواو والياء اذ كانت ساكنة متولدة من شئ لم يلقها من الحركات لما كانت لها قان انضم حائس اللواو والفتح للالف والكسر للياء والاصانته وهي اسواها هي ما سوي الحروف المذكورة والاصانته قد يكون متحرك وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها ضمنيا كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لا يشترط فيه متحرك مع وجوب كون الحركة الساكنة عليها مفتحة والملاق اسم الالف على التمرة بالاشتراك فيلفظ والواو والياء وكل واحد منها قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون سامتا بان يكون متحركا او ساكنة ليس حركة ما قبله من جنسه الوجه الثاني ان الحروف انا زمانية مرتبة كالحرث المصوتة كالفار والحقاق واثنين واثنين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شئمة وكذلك المصوتات المأكورة وقطاعها ما يمكن تحديدها بالماقوهم ككرار فان الغالب على النطق انا زمانية ايضا والماقوهم صفة كالنار والطار والبال وغيرهما من المصوتات التي لا يمكن تحديدها زمانا لا توجد الا في آخر زمان جيس النفس كما في لفظ نبت وفرد ولد اوني اوله كما في لفظ تراب وطرب وودل اوني ان يتوسطها كما اذا وقعت في المصوتات في اداسه الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان نبت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسميتها بالانها اطراف الصوت وهو الطرف والماقوهم لقبه الزمانية وهي ان يتواروا افراد آتية مرار فلفظ انما فرد واحد زمني كالرار والجار والجار فان اتقا على النطق ان الرار التي في آخر الدار مثلا لرات متواليه كل واحد منها الى الوجود الا ان الحس لا يشهد باقيا زانها قطعا حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الجار والجار الوجه الثالث انها اي الحروف انا زمانية لا تختلف في زمانها واما لوجار منها المسماة بالحركة والسكون كالبار بين الساكنين والمتحركين ينبوع واحد من الحركة او متخالفه لما بالذات والحققة كالبار والهم فانها حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين او متحركين كجركتين متماثلين او مختلفين او بالعرض كالبار الساكنة والمتحركة فانها متفقان في الحقيقة و مختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون

المقصود الثالث

في انهاء يمكن الاجترار بالساكن الحرف لما متحرك او ساكن ولا يعني بذلك طول الحركة والسكون في الحرف

لانها بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل لنعنى بكونه متحركا ان يكون الحروف الصامت بحيث يمكن
 ان يوجد عقبيه بصوت مخصوص من المصوتات الثلث وكمونه ساكنان ان يكون بحيث لا يمكن
 ان يوجد عقبيه من تلك المصوتات اذ اعرفت هذا فنقول في الاختلاف في ان الساكن اذا كان حرفا
 مصوتا لم يكن الابداء به انما اختلاف في الابداء بالساكن الصامت قد منعوا اى امكان الابداء به
 قوم للتجربة اى زعموا ان التجربة ولت على امتناع الابداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكن
 ان يصحى في تلفظ الساكن الصامت كما لا يمكن الابداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينما لا يتحرك
 الساكن الذى هو المالمع بينهما ووجه آخر وان ذلك اى عدم جواز الابداء بالساكن ربما يقتض
 بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لانه ممنوع في لغة بل لا
 يقتض موضوعه على غاية من الاحكام والروايات وفي الابداء الساكن نوع لكنه وباشارة ولذلك الظاهر
 لم يجوزوا الوقوف على التحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز ان الابداء بالساكن في لغة اخرى
 كما في لغة النحوازمية مثلا فانزى في الخارج اختلاف كثير الا يرى ان بعض الناس يقدر على تلفظ
 جميع الحروف المتخالفات المجترية في اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب اللغة
 والكثرة وما ذكرنا من التجربة فوحكاية عن استقامت المصوتات في اليوم حجة على غيرهم وامتثال الابداء بالحروف
 المصوتة انما انشأه من اشباع الحركات المتقدمة فلا يصح تصور وقوعها في مصادر الالفاظ لذلك ولا كونها ساكنة

المقصد الرابع

في انه بل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله المصوت نحو ولا الضالين فحي زجعا
 واقفا واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت مجزؤه اى جمعا قوم كما في الوقف على الاختلاف
 الساكنة الاوسط كزيد وعمر وبل مجزؤه ايضا جمع ساكنين صامتين قبلها مصوت مجتمع ثم ساكنة
 كما يقال في الفارسية كاردكوش ومنهم من يندرج في اى فيما ذكر من الصور حركة مختلفة حقيقة جدا فلا يحسب
 بها على ما يشبهه فظن انه اجمع هناك ساكنان او اكثر قال الامام الرازي الحركات المعاص للمصوتات
 اما اولها ان هذه المصوتات قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فليس طاق ولا طرف
 في نقصان المصوتات الا هذه الحركات لشهادة الاستقرار وانما نيا فلان الحركات لو لم يكن
 اى باض المصوتات لما حصلت المصوتات بتدريج فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم
 يمكن ان تذكر المصوت الا باشتباه صامت آخر تجعل المصوتات تتماثل لكن الحسن مشاهد حصول
 المصوتات بتدريج فمدد الحركات ثم ان اجمع المصوتات باعتبار الفتح انضم هو الالف ثم الياء
 ثم الواو وانقلبا الهمة المتماثلة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فيجعل الحركات وعلما في
 المصوتات فلهذا كلف الحركات الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المصوتة

قال والحرف الصامت سابق على الحركة يومين الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحسب آتية
والحركة زمانية وآلان متقدم على الزمان مما يوجب أنه الآلان الذي هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا
عليه لا يحدث فيه قد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآلاني في الآلان الذي هو آخر زمان
الحركة لا بد لتعيينه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف كان الحرف مستغنيا عن
الحركة بالحرف لان السابق غني عن اللاحق بالاحتياج اليه والثاني بطرانا نجد من انفسنا وجدا ناضورا انه
لا يمكن ان يحكم بالحركة بالحرف والحرف واعرض عليه باليسير من البطال تقدم الحركة على الحرف انصافا
تقدمه عليها بجزان لا يسبق احدهما الاخر بل يوجد معا على ما نقول جاز ان يكون السابق مستغنيا عن اللاحق
بمحتى مختلف عنه فلا يثبت بطلان تقدم الحركة على الحروف وبهذا يعلم بطلان ما قيل من ان
الابتداء بالصامت السابق جاز والاقول ان الصامت المتقدم على المصوت انتاخر المحتاج
الى ذلك المتقدم وهو مح

التوسع الرابع

من الكميات الخمسة المدركات المدركة بالقوة الذاتية وانما آخرها عن البطرت والسموات لما مر
ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلنا رتبة العلوم بنار على ان نهم الاحساسات للحيوان المتخذه
هو الحس الذي يحترز به عما يضره ويقصد حرام ثم الذوق الذي يشبع به على ما يتخذه ويخفف به عن الهمم
والتفكير واليقظة والارادة والقوة مشروطة بالحس ومع ذلك تحتاج اليه الى ما يدعى الطعم ليعاينها بطرية العلم
واليفق قد يتركب من الحس والذوق فيدر كما احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر الالام والذوق
مما فيدر كما حسا طعم واحد من غير تميز في الحس كما في الخمر فيق فانه اذا ارد على سطح اللسان فترقه وسخفه
ولما اثر ذوق في الطعم فلا يميز احداهما عن الاخر وهى الطعوم وفيها اى في الطعوم مقصدان الاول هو ما
اى ليسا لهما تسعة حاصلات من ضرب ثلثة في ثلثة وذلك لان الطعم لا يدر من فاعل وهو الحارة والبرودة
والكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل والى هذا اشار بقوله لان فاعل
انما حار وبارد معتدل والقابل اما اللطيف او الكثيف او المعتدل واذا ضرب اقسام الفاعل في قسام
القابل حصل قسام تسعة فبنفسهم الطعوم تسعا ايضا وعرض عليه بان انحصار الفاعل في الحارة و
البرودة والكيفية المتوسطة منها خمسة والاهم المراتب المتوسطة بين غايى الحارة والبرودة وكذا بين
غايى اللطيفة والكثيفة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلا وقابل للطعم بسيط
على حد وعلى عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن الشدة والنعومة واليفق والارادة والقرى
التي يتركب من كل منها طعم لا يتركب فيه وليس من هذه المذكورة والاهم الاختلافات بالشدّة والضعف
ان انقضى الاختلافات النوعية فالنوع الطعوم غير محصورة وان لم يقصص كان لبعضها واحص منه نوعا واحدا

اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدّة والضعف فان القابلين كما سياتي في بعض ظواهر اللسان وحده لا ينعكس
 فيبقي ظاهرياً وبالطبيعية والاهل حدو شططهم التسعة على تلك الوجوه بخصوصية لم يرقم عليه بران والارادة
 تقدير الحزن ولهذا قيل برباط الطعوم ودعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصداق في كيفية الحدوث قد استأثرت
 رباً وقت بعض الطعوم فطابق تلك الوجود فقال كالحار اي الحارة كما هو المشهور في كتب الاداء كالحار كما
 يتبادر من العبارة فان القابل هو الصورة النوعية بحسب كيفية اتقائها اي لا تنافي اذ لا يمكن ان يكون لها فعل كيفية غير
 ملائمة للاجسام التي يدركها اذ من شأنه التفرق لما عرفت من الحارة يحدث تفرقاً ولا شك ان التفرق في طبعه
 غير ملائم للاجسام فذلك كانت الكيفية الحارة في تأثير الحارة في غير ملائمة على حسب التفرق بالحاصل من تباينها
 كما اشار اليه بقوله تعالى فكيف اي فيفضل الحار في الكيفية القابل كيفية غير ملائمة في الغاية وهي الحرارة
 فانها انجس الطعوم والهدا عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لمصلحة عن الاعتدال
 الشدة والمقاومة ويكون التفرق عظيم اي ان القابل اذا كان كيفية قادم الحرارة مقاومة شديدة منها
 عن المتوقفة فيمتنع حينئذ اضراء الحارة وتفرق تفرقاً عظيماً لان الحارة في جملة شدتها فيكون اثرها اقوى
 فلا يجرم كون الكيفية الحارة في غاية البعد عن الملائمة بفعل الحار في القابل لطيفة كيفية غير ملائمة
 ايضاً الا انها تكون في عدم الملائمة دون اي دون ما ذكر اولاً وهي اي تلك الكيفية الحادثة في الطيف
 الحارة اذ تفرق تفرقاً صغيراً لكنه يكون غالباً يعني ان القابل اذا كان لطيفاً لم يقاوم الفاعل المخلوط
 لم يتوحد في نفسه فيفوض في اجزاء فيضعف التأثير لعدم شغل الحارة وتكون التفرق صغيراً فلا بد ان
 يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون الحرارة في عدم الملائمة وبفعل الحار في القابل المحتل
 لموتة وهي بينهما اي بين الحرارة والحارة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة
 الكيفية واكثر من مقاومة الطيف فيكون التفرق فيه متوسطاً بين العظم والصغر فلا حجة من ان
 يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من الحرارة في عدم الملائمة واغوى فيه من الحرارة ولذلك
 اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرارة والحارة في الملوحة الى الحرارة والى الحارة اخرى
 اي تكون طعم الملح حارة قريباً من الحرارة بحيث يتوهم انه مراد فوسه قريباً من الحارة بحيث
 يتجمل انه حار حريف ويحقق اي يتحقق كون الملوحة متوسطاً بينهما اذ اذا خلا لطيف الرابا والمرو فخلط
 بالمار وطلع حصلت الملوحة وهذا قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قلبية
 اطعم او عديمة بالاجزاء ارضية مخترقة بالبيئة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية
 او اكثر اترت وتكون هذا السبب يتولد الملاح ويصير المياه ملحاً وقد ينعكس الملح من الرابا والحق والنبوة
 وغير ذلك بان ينعكس في المار ويصير فيعلي ذلك المار حتى يتوقف طعماً او تترك حتى يتوقف نفسه والساد
 بفعل كالحار كيفية غير ملائمة اذ من شأنه الكثيف الذي لا تلائم الاجسام الا ان عدم ملائمة تفرق

محسن
 محسن
 محسن

عدم ملائمة التعريف ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التعريف اشد في المسافة من كيفيات
 الحادثة بواسطة التكثيف فمن هذه الكيفيات التي تختلف في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في
 القوة والضعف واليه الاشارة بقوله في التكثيف اى بفعل البار في القابل التكثيف عموماً لان تضاعف
 التكثيف يعنى ان التكثيف ينح البرودة عن النفوذ والبقاء مما يجمع ٧ اجزاء البرودة ولوثر فيه تأثير عظيم
 ويكثف ككثيفه ليعتد عفا فيحدث فيه العنونة التي تقرب الحرارة في المسافة وبفعل البار في القابل
 الطيف عموماً لان الطيف لا يقادم البرودة ليعتد في علاقته ويكثف ككثيفه في اكثر من القابل التكثيف
 فيحدث فيه كيفية تكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة العنونة بكثير البصر وبى العنونة والى
 لما ذكرنا اشارة الى لقوله لانه اى القابل البار ويكثف القابل الطيف ببرد وبقوة فيه بلطافة
 فيضعف فيه تأثيره فيكون عدم ملائمة اى عدم ملائمة الطعم الحادث في ذلك القابل الطيف
 بين بين ولا يخفى عليك ان الصواب تجد لها باقل كما اشرنا اليه ولذلك اى ولان العنونة تحدث
 من فعل البار في الطيف كان التمر يعرض لشدته يرد وكثافته ازداد مائتة ولطافته واعتدل
 طبعاً باستحسان الشمس فتصبح ازداً عموماً وبفعل البار في القابل المعتدل فيضاً وهو في عدم الملائمة
 دون العنونة وفوق العنونة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفه في التكثيف واكثر من تكثيفه
 في الطيف على قياس ما تمحيد فيه كيفية عدم ملائمتها بين وبين وهو القصد وكونه في عدم الملائمة فوق
 العنونة ظاهر وكونه في ذلك دون العنونة خاليه اشارة بقوله اذ العنونة يعرض بالحن السان وظاهره
 معافاة الطبع عند لفرة شديدة والعالم يعرض ظاهرة فقط فلا يكون انفرجة عنه في تلك الغاية واعتدل
 الذي هو بين الحرارة والبرودة بفعل فعلاً ملائماً وذلك لانه لا يفرق لفرقاً شديداً ولا يكثف ايضاً
 قوياً بل بفعل فعلاً بين بين فيحدث منه طعم ملائم وهو اى ما يحدث من فعله في القابل التكثيف لولا
 وذلك لشدته المقابلة بين القابل التكثيف والفاعل المعتدل فتجمع اجزاء الفاعل ويشتد تأثيرها على
 جسامه بين التعريف والتكثيف ليعتد فيحدث به تلك كيفية بى في غاية الملائمة اى المحلولة
 التي بى اشد الطعم ملائمة للامرجة المعتدلة والذبا واشتقاً عند القوة الملائمة الذاتية وهو في
 الطيف الدسومة لعلته المقابلة بين القابل الطيف والفاعل المعتدل فيحدث اجزاء الفاعل فيه بفعل
 فعلاً ضعيفاً ملائماً فيجس منه كيفية ضعيفة ملائمة بى الدسومة وهو في القابل المعتدل انشائه
 وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تأثيرها في القابل المعتدل اقل من تأثيره في التكثيف واكثر
 من تأثيرها في الطيف فيجب ان يحصل به تلك كيفية ملائمة بى ضعف من المحلولة والقوة من
 الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفه والجسم يحصل لها لا يمتد فيه لتوسطه بين القوة
 وكثافته فلا يجس هذه الكيفية لعدم التأثير اى تأثير الفاعل المعتدل في القوة الذاتية لا بدته

والطبيعية اى طعمه فلا يحصل به اى بذلك الطعم حساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضئيفة الا ان
حاصلها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه باوت وان لم يؤثر فيه كصفية فحس بالدسومة دون التفاعلة ومن
بينا يظهر ان التفاعلة فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة حساسا مستحسرا والقال التفاعلة
بعد الطعم كما في الاجسام البسيطة وسبب هذه تفاعلة حقيقية وانصرفت بهذه التفاعلة يسمى تفعلا وميضا والقال
الطعم يكون الجسم لا يحس بطعمه لكثافته اجزائه فلا يحل منه اى من ذلك الجسم ما يتجا لطا الرطوبة اللطيفة للتفاعلة
اى الخالية في نفسها عن الطعوم كلها التي هي آلة للادراك بالقوة الذاتية كالصفر ونحوه من المحديد
وغيره فاذا احتل في تحليله حس منه توست حاد كما يزجر اى يحل الصفر بخارها وازرار صغار وهذه هي
التفاعلة في حقيقة تفعلا وحسيتها فاذا قد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاعلة بمعنى عدم الطعم
قال وانما عدمها من كمالها عدت المطلقة في الموجودات وكذلك تركها الا انهم الزانسة فقال بسايط
الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاعلة غير الحقيقية فانها طعم بسيط ورو عليه بان يذ اربطه
ما ذكره من شجاج المرارة والتفاعلة في الهند بار وقد ذكره ان سخن الطعام المحرقة ثم المرارة ثم الملوحة
لان الحريف اقوى على التحليل من المرمم المالح كانه مكسور برطوبة بارودة لما عرفت من سبب حدوث
الملوحة ويدل ايضا على تناثر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المرائش من الملح المأكول
وايرد الطعوم السخونة ثم البعض ثم الحموضة فان الفواكه التي تملو يكون اولا حمضته شديدة البرد فاذا
اعتدلت قليلا قليلا فاستبان الشمس زالت الى البعض ثم الى الحموضة ثم ينقل الى الحلاوة والخاصة بان
كان اقل بردها من البعض لكنه في الغلب اكثر بردها منه لشدة عودته بسبب لطافته ومن هذا العلم ان
كون الحموي اقوى على التحليل لا يدل على انه سخن من الملوحة وان يكون ذلك بسبب غدة نفوذ لائل
لطافته وتعرضه ايان الكافور مع شدة برده وكذلك اشباح بعض العقار والخباز لائل طوحا وكثرة
وسم حار والبراق وسما بار وكثير من الادوية كذلك واجابوا بان غلبته البرد على الحار والدم غلبته الحارة على
الطود والدم لا يتركب الحاصل من اجزاء مختلفة الطعوم والابصار من اورثه ذلك وتفصيله الى كتب الطبيعة

المقصد الثاني

بذ الطعوم المذكورة هي البسيطة كالمركب منها طعم لانها ذاك اما بحسب التركيب بجمع بنام
ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تخفى في عدد فانها اذا ركست حس من مجموع الطعم واحد مركب من
تلك البسائط والما بحسب تركيب الاسباب المتضمنة للطعوم المتعددة فانه اذا جمعت اسباب كثيرة على جسم
واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من
التركيب والتركيب المذكورين كثيرة غير مختصرة ليجدد الطعوم المركبة التي هي بحسب تلك الكثيرة وقد يحل
بعض من الطعوم نفا بالمرض لا بالذات فليكن ذلك نقضا على ما ذكرناه من سبب حدوث الطعوم من

والاقتبال المذكور من مكان الاقيون شلح مراد تيرد تيرد عظيم التقليل انه اذا فتنقض ما ذكرناه من ان
 قائل الحرارة هو الحارة لكنه قيل فاسد كما بينه لقوله قربا كان ذلك التبريد لانه اي الاقيون بحرارة وتبينه
 تبسط الروح وكل البخر اذ من شأن الحارة احداث الميل المصعد للتقليل واذا قل بعض من الروح الجلل
 الحرارة الغرضية تبسط بعضه السابق حتى يخلو مركزها اي مركز الروح فانه كجزء ما ينشأ من الجليل بالعرض منه
 اي من الاقيون تبريد فانه لما زال السخن عاود اجزاء البدن الحقيقية البرودة لطبا عا الى تبريد فخذ التبريد
 ليس فعلا الاقيون حتى يلزم كونه بار وذل هو من قائل ان ازال عنه الاقيون بحرارة ما كان ينفذ من فعله
 فلا نقض أصلا وليكن هذه القاعدة على ذكر منك ما لها ينعكس في مواضع عديدة فمن الطعوم المركبة بالاسم
 المخلوطة كالحلابة المركبة من مرارة وقبض كما في الخفض يضم الحامد الاولي وقها ايضا ويصنع مركبا صغيرا
 ينداء سببه ونحو الزعونة المركبة من ملوحة وحرارة كما في السمعة والخبث من الطعوم المركبة باليس له اسم مخصوص
 به الطعوم المركبة من الحلاوة والحارفة في الحسل المطبوع وكالمركب من الحرارة والحارة وقدره في البارد فالحامد
 وكالمركب من المرارة والتعاطية في الهند كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفية حقيقية
 او كيفية شبهة ان يقال ان هذه الطعوم انما كثرت بسبب انها كما حدثت وقا كحدثت لسا ايضا فغير كسب
 الكيفية الطبيعية والتاثيرات في امر واحد لا تخبر في نفس فيصير ذلك الواحد الطعم واحد مخصوص تتميز مثلا شبهة ان
 يكون طعم من الطعوم نصيب في بعض المواضع فخر في واخنان فيصير جلة ذلك حرارة وطعم آخر نصيب في طرف من
 غير اخنان فيسمى ذلك المجموع مجموعا وطعم آخر نصيب في كسيف وكيفية فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى
 هذا القياس فلا يخفى ان الطعوم المذكورة متعارفة متكررة في نفسها ليميز ان يكون فاعدا
 حقا لتمامه شيئا على هذا التعليل وقد جعل المصنف هذا المعنى في قوله واما يجمع اليها اي الى الطعوم كيفية ليست
 فلا تميز ليس بينهما اي بين الكيفية الطبيعية والكيفية المسببة فيصير مجموعها طعم واحد يتميز عن سائر الطعوم
 وذلك كاجتماع خريف وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرارة او كاجتماع كسيف وكيفية
 مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة واذا كان هذا المخلول واقعا في بعض الصور فاذ يولدنا
 ان يكون الحارفة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد تيمم من عبارته ان طعمان حقيقيان
 بلا شبهة الا انه في بعض الاشياء فيها بعض المواضع

النوع الخامس

من الكيفيات المحسوسة في اشتمالات المدركة بالقدرة الشائعة الاسم لها عندنا لا من وجه تلك الالاء
 باعتبار الملازمة والمتعارفة فيقال الملازم لطيب والمنازعة لثقل الثاني بحسب المقارنات من طعم كما يقال
 لا يخلو او لا يخلو من الثقل بالاضافة الى محله كراية الورود والتفاح وانواع الودائع غير مضبوطة
 ودرجاتها في الشدة والضعف غير مقصورة كراتب الطعوم وغيرها

الفصل الثاني

من الفصول الاربعة التي هي في اقسام الكيفيات في الكيفيات انفسية اي المتعقبات بذوات النفس
من الاجسام الغضرية فيقول المراد النفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في
الحيوان دون النباتات والجمادات على هذا فلا يتجران بعض هذه الكيفيات كالحمية والعلو والقدرة والارادة
فما يتجه لواجب الجمادات فكيف يكون متعقبا بالحيوانات على ان المقابل لم يتوهم لواجب وغيره من الجمادات لم
يجهلها عند رتبة في نفس الكيفية ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية والجمادية
فان هذه مقابلة من هذه الكيفيات بوجودها في النباتات بحسب قوة التعقيد والنباتية كاسير ذلك على كماله
في ما يتفق ان كانت الكيفية انفسية متعقبة في موضوعها اي مستحكمة فيه بحيث لا يزول عنه اهلا ولا غير
ترواها سميت ملكة والا وان لم يكن راسخا فيه سميت حالا لقبول التغيير والازوال بسهولة والاتصالات بينها بالجمادات
مفارقة الفصل فان الجمال هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيّا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها
تقبل استحكامها كانه لا يسكن كل حال بصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية انفسية قد توارثها افرادها على
موضوعها بان زول شيء فوجهه فوارثا فتفاوتت بذلك لموضوع في كل كيفية فيه حتى يتقوى الامر الى فرد جديد
فيه هناك كان يحكمنا انما هذا الفرد ملكة لكن حاله فيحصل ثم هو هي اي الكيفيات انفسية والجمادات كالكيفية
المسومة انواع تحت كثيرة والمباحث فذكر الاول والحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم تقوية الكيفيات
الانفسية من اللذة والالم وغيرهما

التعريف الاول

الحيوة قد جاء على سائر الانواع لانها اصل لما يتبعه اياها فيها اي وفي الحيوة مقاصد ثلاثة الاول في تعريفها بالحيوة
قوة تنبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات له نصيبه من مزاج مخصوص سما
الانوار والحواس المطلوبة فيه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سمي في الفصل انشا الله
تعالى فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوات تالفة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي والقياس منها اي
من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الافذية وتخصيصه انه اذا حصل في
مركب عنصرى اعتدال نوعي لطيف بنوع حيواني فاض عليه من المبدء قوة الحيوة ثم يثبت منها قوى اخرى كقوى
الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى طلب المنافع ودفع المضار كل ذلك تقدير العزيز العظيم فالحيوة مبدء
الاعتدال وهو كعادها من القوى الموجودة في الحيوان وقد جرحهم ان الحيوة هي قوة كس الحركة والارادة
او قوة التعقيد تعيينها فاقوا اخرى مستنبطة لهذه القوى كما ذكرنا ذلك قال ابن سينا في كلماته ان القوة
وقد علمت ان القوى انما هي الحيوة غير قوة كس والحركة وغير قوة التعقيد والتعقيد يدل عليه اي على
التعقيد المذكور فاعلم ان الحيوة يوجد للفلوج من الاعضاء اذ هي الحافظة في الحيوان لا لاجزاء

المعصرة المتداعية الى الانفكاك عن النفس والتفرق واليلى الامر ان احصوا حيث تنساع اليه هذه
الامور وليس له اى العضو المخلوج قوة محس والحركة وكذا الحال فى العضو المحذر فانه لا يملك قاطرة فى الحال قوة
محس والحركة مع وجود قوة المحركة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة لقوى النفسانية التى هى القوة المدركة والحركة و
اما مغايرة تعلقوى الطبيعة التى يصرف فى الاغذية فيذل عليها قوله وتوجد اى الحيوة فى العضو الزايد فان
لو لم يكن حيا فقلت بالنفس والتفرق مع عدم قوة التقدير فيه والى ان توجد فى الجيات قوة التقدير مع عدم
الحيوة فيه فقد وجد كل واحد من الحيوة وقوة التقدير به وان الاخرى فكانت مغايرة بين فعلها ومن غايتها
ان احساس القوى الموجودة فى الحيوات تعلق بالنفس النفسانية ونفس القوى الطبيعية ونفس القوى
الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها القوة العقلية مركبها المقتولة ويوصل بها الى ما
من الآثار المطلوبة فيه والحواس بما ذكره ابن سينا انما لان ان القوة اى قوة الحس والحركة مفقودة فى
العضو المخلوج وان قوة التقدير مفقودة فى العضو الزايد يجوز ان يكون الفعل اى الاحساس والحركة
والتقدير ذو كلفة عند اى من القوى الموجودة فيها المانع منها عن فعلها والحاصل ان المفقود فى العضو
المخلوج هو الفعل عني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة التقديرية لها مفقودة فيه
بحوزان ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم التقدير وكذلك المفقود فى العضو الزايد هو التقدير و
ليس يلزم من فقد انما فقدان القوة التقديرية لانه لا يتم اليها ان ما هو قوة التقدير فى الحي موجود فى النبات
حتى يلزم من مغايرة الحيوة لثبات مغايرة الحيوان وذلك يجوز ان يكون قوة التقدير
فى النبات مغايرة لمحاكية الحقيقة لانه اى القوة التقديرية فى السحرة وليس يلزم من اشتراك باثنين التقدير
فى التقدير مشترك كما فى الحقيقة وقد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل او غيره

المقصود الثاني

فى شرط الحيوة المحركة عند الحكماء شرط بالحقيقة الخصوصية وهو جسم مركب من العناصر له صورة لونية
مخصوصة ولذلك الجسم كليات يتبعها اى تتبع هذه الكليات تلك الصورة من امتداد مزاجى خاص
وغيره فاقسم زعموا ان لا بد فى الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الارضية ومزاج معتدل مناسب لنوع
من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية جوهرية مستتبعة لحيوة ولا بد فيها من امتداد الروح الحيوانى
المشلول من بخارية الا خلاط الحامل قوة الحيوانية الى احضار المبدن على ما فصل فى كلب الطبيعة ثم ان بقار
الخراج والروح الحيوانى على امتدادها اعتبر فى جوار الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا انفس المزاج
وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانقضت البنية ونصحت الصورة كما نشاهد
فى الحيوانات بمساعدة الجربة وكذا الحيوة عند المعززة مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عند عدم ليستند
الحكماء على اى مبلغ من الاجزاء اى الجواهر المخلوقة يقوم بها اى تلك الاجزاء ما يفيض خاص لا يتصور

قيام الحيوة بدونها اذ بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف والردان لا يمكن تركيب بدن الحيوان
 مما هو اول من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر واحد وكل من معاشر الاشياء
 لا يشترط لها الاشتراط اليه المخصوصة في الحيوة بل يجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة من غير واحد
 من الاجزاء التي لا يتغير بجوهر من الوجود الانقسام والتجزئة والذي يمتثل فيهم من مذهب الحكماء
 واشترط في اشتراط البنية المخصوصة ان اى الشان على تقدير الاشتراط ان يقوم بالجزئين معا
 واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانصح لما مر واما ان يقوم كل جزء منهما حيوة على حدة
 فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحيوة مشروطا بالآخر فيلزم الدوران قيام الحيوة
 لهما من قوت على قيام الحيوة بذلك، بالعكس ما يكون احد هاتين قيام الحيوة بمرشروطا بالآخر من
 غير عكس ويلزم الترتيب لا مرجع وذلك لان الجزئين اثنى الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك
 الحيوانان متماثلان فالتوقف من احد الجانبين محكم يستدعي ان يكون شئ منها في قيام الحيوة
 بمرشروطا بالآخر وهو المانع من عدم اشتراط الحيوة بانيته المخصوصة والجواب عن هذا الاستدلال
 انما ان اردت لقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها يقوم بكل واحد منها فذلك مما لا شك في احواله
 لكن هنا قسم آخر وهو ان يقوم الحيوة الواحدة بجوهرها من حيث هو مجموع وان اردت به ان ياتيها
 هذا القسم فيقسم بالقسمين ان كان حلوله في سر باينا والا فلا واليه قد عرفت مراد ان دورانية
 ليس باطلا لاختلاف ههنا ان قيام الحيوة بكل واحد من الجزئين يستلزم قياما بالآخر فها مثلا زمان يتيها
 معني لا تقدم فلا محذور على انما نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بالانضمام الجزير الاخر اليه لا لقيام
 الحيوة بالآخر فلا دور اصلا ولنا ان اختيار الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترتيب بلا
 مرجع كما قد علمت في الاولوية فانه يقال هوذا اليه ان اردت ان لا رجحان في شئ من الجانبين
 في نفس الامر منع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناش اما من احد الجانبين او من احد
 الحيوتين او من خارج ولا فعله ولا رجحان عندنا لم تفيد لان عدم العلم بفضله لا يستلزم عدمه في
 نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحيوة بالجزير الاخر غير
 اشتراط البنية وهو المانع لقيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا لقيامها بالآخر
 من دون عكس لكن قياما بالجزير الاخر مشروطا بالانضمام الجزير الاول وهو المقصود بالبنية حقيقة مرادنا

المقصد الثالث

فيما يقال الحيوة الموت عدم الحيوة فاما من شأن ان يكون جوا والظهور ان يقال عدم الحيوة مما اضعف بها على التفسير
 فانه يقال بين الحيوة والموت تقابل العدم والكلية وقيل الموت كيفية وجودية كما يقابل الله تعالى في الحي
 فهو ضد القول تعالى خلق الموت والحيوة وخلق كونه بمعنى الوجود والعدم لا لتمام الوجود والجواب ان

بهنا سناه التقدير دون الوجود و تقدير الامور العدمية جائز تقدير الوجوديات النوع الثاني في
 من الانواع الخمسة تعلم و فيه ما حدسته فشر الاول بالعلم لا به فيه من اضافته اسكنه مجموعته بين
 العلم و المعلوم بها يكون العلم لما يذكر العلم و المعلوم و العلم و المعلوم و العلم و المعلوم
 الاضافه و النسبة هو الذي يستلزمه محاشا المتكلمين المتعلق بهذا الامر لمسي المتعلق لا بد منه في
 كون الشيء عالما باخر و لم يثبت غيره بدليل فلذلك انقص جمهور المتكلمين و قيل هو اسكنه العلم صفة
 حقيقة ذات لتعلق و التعاقب به جماعة من الاشاعرة و جملة الذين عرفوه بانته صفة توجب تميز العلم
 النقيض و قد عرفت انه المتخالف من تعريفاته منه المنع فلا تغفل و على قول هو لا و قد عرفت ان العلم هو العلم
 الصفة و التعاقب و ذلك لتعلق و اثبت انما قلنا في العلم الذي هو صفة موجوده و العلمانية
 استه هي من قبيل الاحوال عنده و اثبت انها تعلقا فالعلم نقطة و العلمانية نقطة فنهنا لثمة هو العلم
 و العلمانية و المتعلق الثابت لاهد بها و لاهد بها لثمة هو العلم و العلمانية و تعلقا بها و قال الحكماء
 العلم هو الوجود الذي يستلزمه كما قالوا العلم حصول الصورة و ارادوا به الصورة الحاصلة على الصرح
 به بعضهم و بدل عليه انهم جعلوا العلم من مقوله كيف و مع ذلك غير قوة بحصول الصورة و لا شبهة في
 ان الحصول ليس من هذه المقولة و انما في هذا الشأن العلم هو الوجود الذي يثبت في العقل لا في النفس
 و عدم صرفه بحسب الخارج كالمتمتعات و كغيره من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية لا ترى انما
 حكم عليها و لا يمكن ذلك الا بتعلقها و لا شبهة في ان من العاقل و المعقول متعلقا بمفهومها كما
 هو المتعلق الا في صورته من شئ من تميزين و لا تميز الا بان يكون بكل منها ثبوت في الجملة و لا في ثبوت
 مطلق منها في الخارج فاذا لا حقيقة الا لاهل الوجود و في الذين و هو اسكنه ذلك لاهل الموجود في
 الذين هو العلم و اما المتعلق المذكور فاهل خارج عن حقيقة العلم لازم لها و هو المعلوم انما كان اعتبارا
 قياسه بالقوة العاقلية علم و باعتبارها في نفسه من حيث هو هو مطلقا علم و المعلوم متحدان بالذات
 و متعلقان بالاعتبار و اذا كان العلم بالعدد و ما الخارجية على هذه الحالة و يجب ان يكون العلم
 بسائر المعلومات كذلك و لا اختلاف بين فرا و حقيقة زمنية فمن ان الوجود في الذين قد يقال
 امره في الخارج بان يكون تلك المية التي انصفت بالوجود و الذهن في نفسه متصف بالوجود و الخارج في
 و قد لا يقال بان لا يكون تلك المية موجودة في الخارج و بهذا الاعتبار لا اعتبارا في اعتبار المطابقة
 لمتقاضي ذلك الوجود و الذهن في الاحكام الخارجية من السواد و البياض و الحركة و السكون نظرا الى
 فان المية اذا وجدت في الخارج لم تكن و من امور تعرض لها بسبب هذا الوجود و يختص به فلا يكون
 عارضا لها بل كونه موجوده في الذين و محتمل ان يراد بهذا الاعتبار المطابقة و لا المطابقة على
 سعة ان الوجود و الذهن في حصوله في محط هو هو و من هذه المية لا يكون ان يكون

مطابق في الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وبذلك لا يتصل
 النسب بقوله وانما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له في الذهن بل لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الناحية
 الا بان تصور مرة ثانية من حيث انه في الذهن فيحكم باحكام آخرتها لا احكام الخارجية كالكلية والجزئية
 والذاتية والفرعية والجمعية والافصالية الى غير ذلك من اشياءها وبشيء مثل ذلك معقولات ثابتة ومحمول
 الكلام ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وعندها لا يمكن عليها ما هو لا توضع
 لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصور مرة ثانية يلاحظه ومن هذه العوارض لما يحكم بها عليها
 وما هو ازم الماهية من حيث هي فهي عارضة لما في الوجود وينبغي ان يحكم بها عليها في كل واحدة من
 الماهيتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من انتقال العقل
 اعلم ان الماهية الموجودة في الذهن اذا اخذت من حيث هي ذهنية كانت متمتعة بالمحصل في
 الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها
 من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد يكون متمتعة وقد لا يكون الا ان الحكم
 باعتبارها ومكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن قبل المتكلمين هو اعم كون العلم
 عبارة عن الوجود والذهني باطل بوجوبه الاول لو كان العقل حصول ماهية المعقول في ذهن
 المتأمل فمن عقل السواد والابيض وحكم بقاها كما يكون قد حصل في ذهننا سواء ادركنا
 فيكون الذهن اسود واربض او لا يسمي للاسود والاربض الا حصل فيه ماهية السواد والابيض
 لكنه لم يقطع لان هذه الصفات منفصلة عنه والغير بحيث الضدان في محل واحد وهو يفسد الوجه
 ولنا في حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الاتفاق والفرقة وتجويزه مكاررة محففة
 وجواب الوجه الاول انه لما يزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه ماهية السواد والابيض
 اي ماهية ما موجود بالوجود واليعني المسمى بالوجود والخارج الذي هو معدن الاكوار ونظر الاحكام الثابتة
 الموجود بالوجود واللفظ المسمى بالوجود والذهني الذي قد علمت في ساحتها الوجود والذهني انه لا معنى
 لماهية الا الصورة العقلية المتصفة بوجوبه وعلمت ايضا انه لا معنى للصورة العقلية مخالفة للصورة
 الخارجية المتصفة بوجوبه اصلية في الوجود واللفظ الذي يكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصه محل فيها
 لما ثبتت اذن قبل ويكون الحمل اسود واربض وكذلك التقاد من قبيل الوجود واليعني مثل غير ذلك
 يزم انصاف الذهن بما هو منفصل قطعاً ولا اجتماع الضدين وجواب وجه الثاني ان المنع حصول
 ماهية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الماهية هي المتصفة بالنظم الخارج من الحصول في افعالنا لا ماهية ما
 وليس فيها ما يمنع من حصوله فيه وهذا المذهب ذكره المتكلمون في اثنى اثنين من غلط ادع من
 جهة اشتراك اللفظ فان ماهية اي لفظها المطلق على الامر المعقول والذي هو الماهية الوجودية والوجود

الذي هو منسحق الى ان لا يقدر على ان يكون ذلك الامر المفعول وهو الموجود الخارجي فنقول الامر واحد وانما ينبغي عليه
استمراره في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك النكتة وربما جعله اى الحكماء العلم امر عارضا فقلنا
هو متحيز والعالم المعلوم من المادة وروايتهم متزان يكون كل شخص ان في عالمه جميع المجردات
فان النفس مجردة عندهم اقرب من هذا قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات
مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراك الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في العقل دون الاحساس
كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشترقة قد اضطرب كلام من سبنا في
حقيقة العلم بحيث بين ان يكون العارضي عقلا وادراكا مقولا لا يقف في ذاته فسر العلم بالوجود
عن المادة وحيث بين ان ادراك العلم في مقوله كيف بالذات وفي مقوله الصفات بالعرض حجة عبارة
عن صفات اضافية وحيث ذكر ان يحل الشئ لذاته وبغير ذاته ليس الا حضور صورته عند جملته
عبارة عن الصورة المستمرة في الجوهر العاقل المطابق لما بهيته المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط
الذي هو واجب الوجود وليس عقليته لا محل صور كثيرة فيه بل لا بل فيضاتها عنه متى يكون العقل البسيط
كاملا بعد ادراك الخلق للصورة المفصلة في النفس حجة عبارة عن مجرد اضافية قال في المنص (العلم
بالصورة علمنا السماء والارض ووجودها ووجودنا وتنا والاشياء وتغير مبدية وبين سائر الاحوال انفسا
وذلك يتوقف على صورة مبدية العلم واثبت عليه البديهي اولى بان يكون بديهييا فنقول العلم بديهي
ثم ان هذه الحالة الوجودية المسماة بالعلم ليست عديدة لانها متميزة عن غير ما بالضرورة والعدم يكون
لكذلك وايضا لو كانت عددا لكانت عدم باليقابلهما وهو العمل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عددا
لعدم فيكون شيئا من فرض كونه عدما والاعمال المركب وهو لا يغير لخلو عمل عنها كما في الجماد
لا يقال جائز ان يكون عبارة عن مجرد عن المادة لا نقول قد يعقل كون الشئ مجردا وهو ان
لا يكون جسما ولا جسمانيا متشابك في كونه عالما وايضا يصح ان يقال في الشئ انه عالم بهذا دون ذلك
ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدتها دون الاخر او ان لم يكن تلك الحالة عديدة
في وجودية الحقيقية واثباتها الحقيقية فان كان يكون نفس الصورة المسماة لما بهيته المدرك بالعلم
لان ما بهيته اسودا وحاصلا للعلم ولا علم هناك فان احسب ان العلم ليس نفس حصول بهيته شئ لا آخر
بل هو حصول خاص عن حصول ابهية المدرك للغات الجردة وبالجملة وليس ذات مجردة فلنا هذا
اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول وان كان يكون امرا آخر مغاير للصورة وذلك مما لم يقم عليه
ولا نريد ان قال به جماعة وانما الاضافة فلا شبهة في تحققها لان العلم بالضرورة ان الشعور يتحقق
اضافة بخصوصية من الشئ او الشعور به وانما ان لم يتحقق في تحققه في الاضافة المسماة بالشعور امر آخر
حقيقي واضافي او عدمي فذلك لا حاجة اليه في البحث من حيث العلم به بالانفص من كلامه لا ينبغي عليه

وان كل في ذاته صورة مساوية لذاته وبعثاته وذكاء اجمل ان الشئين واجيب عن مرة بان ذاته و
بعثاته موجودات معينة وصورة موجودات ذهنية واستحيل هو اجتماع عينين تتماثلان في القوة فانه
يقسمها وصورة ذاتية قائمة بها واستحيل حلول الشئين في محل واحد لاطلاق احداهما كحل والاخرى في
الاخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضورى لا حصولى ومعنى ذلك ان العلم به متاخر عن العلم
بنفسه لا يحصول صورة نفسى علم الشئ بذاته يتجاوز العقل والعقول في الوجود والبيئته وفي الوجود
اليعنى وفي علمه بعقائه يتجاوز العقل والعقول في ذاته فان قلت كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع ان الحضور
نسبة لا تصور لا يربط بين شئين قلت ان التغاير لا اعتبار كان تحقق النسبة ولا شك ان النفس من
حيث انها حادثة لان يكون عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لما من حيث انها حادثة لان يكون حادثة
بشئ ما وهذا التغاير لا يضر برفع الاشكال في علم الشئ بنفسه عند العقول بان العلم اضافته بخصته وصفته
حقيقية مستترة لا ظاهرة بالاشكال انوار وعليه في العلم بالمعدومات لا الخارجية فاما نفي عنه اما
باعتبار الوجود الذي كما ذهب اليه الامام الرازى في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافته
مخصوصة لا صورة عقائدية لما عرف من قضية المبدأ واما بان الاضافته متوقفة على الامتياز لا على الترتيب
على وجود المتأخرين لا في الخارج ولا في الذين المقصود ان الشئ العلم الواحد الحادث بقده بالحاد
لان العلم الواحد المتكبر يجوز تعلقه بمور غير متناهية بل يجوز تعلقه بمعلومين اى على سبيل التفصيل اولاً
خلات في ان العلم الواحد الاحمالى يتعلق بافئدة كثيرة فيذهب رتبة الاول بعض اصحابنا من الاشاعرة
يجوز ذلك مطلقاً اى سواء كان المعلوم انظر بين اوله وسواء كان ان التعلق كما بيناه اولاً لا يحسم الله
معاني فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا التعلق وقياسه لا ينافى على التغاير بل يوافق
فيكون بالاطلاق لا يفرق بين علم من اشياء من اشياء بل ذلك القدرة فان القدرة لا يتعلق بمقدور
على اصلها كما سياتى مع ان القدرة لا يجوز تعلقها بمقدورين فصاعداً والفرق بين العلم والقدرة
في ذلك مستند الى ان العلم لا يشترط الى الحسن الاشئى وكثير من المفسرين لا يجوز ذلك مطلقاً او ليس
عدد او في من عدد فليزمن من يجوز تعلقه بأكثر من واحد تعلقه بل يجوز تعلقه بمور غير متناهية فيلزم ان
يجوز كون احداهما لما يعلم واحد بمجايات لا متناهية هو بوط قطعاً وقدره ان وضعف جدل عدم
الا وهو في نفس الامر متفصح وعدها عندنا لا يجدى شيئاً فالتجيب بهذه الجملة ان كان مقدر لما لا يلزم
والقدرة الواحدة الحادثة فانها على اصالة يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورين لا متناهية
وايضاً فلا يرد احد باسمه الاخر فلو قيل ان على المنزلة الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد
بمعلومين لم يعلم احد باسمه العلم الاخر ضرورة ان الشئ ليس له نفسة فلو كان التعلق بالعلم
داخل في حقيقة الشئ اى حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخل في هذا العلم ولو ان التعلق

العلم

بالعلم والقدرة وإذا علم الآخر العكس إلى الحال فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر ونقص هذا العلم ليس بالمشقة
 بعلم الله تعالى فإنه جاز في جميع كونه متعلقا بمورد متعددة وبأسبابه ونقصه أيضا بأسر البوارث
 ما شيا من هذه كالمسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالفاعل المتقبل وتعلقا ثالثا
 بالزمان الذي وجد فيه لم يمتد غير ذلك فقدود التعلقات لا يقتضي تعدد ذاتي الذات وليس يلزم من وحدة
 الذات ان يكون هي ما خود كجميع تعلق مخصوص سادة مسد حاشا خود كجميع تعلق آخر الثالث ذهب إلى ان
 الواصل من الاشياء وهو انه لا يجوز تعلقه اى تعلق العلم الواحد بظلمين اى بجلولين نظريين لا بد من استلزام
 اجتماع نظريين في حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجودية ويجوز تعلقه بظن ورين لهما في المذهب الاول
 من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذه القياس واما الجواب عن اجتماع النظريين فمما ذكر
 بقوله قلان قد تعلمنا اى المعلومين النظريين نظر واحدكم تعلمنا يعلم واحد فانه اذا كان العلم بهما واحد الكفاءة نظر
 واحد باجتماع النظريين انما يلزم ان العلم بهما واحد فانه اذا كان العلم بهما واحد الكفاءة نظر
 الواحد منى واما الجوابين لا يجوز تعلقه بجلولين يجوز انفاك العلم بهما اى بجلولين فيشعر العلم بأحدهما مع العلم
 بغير العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد واللباض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والاماز انفاك
 الشئ من نفسه اذا انفرد من جواز الانفاك بين العلم بهما فان كان ذلك العلم واحدا جاز الانفاك عن نفسه
 قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفاك بين العلم بالسواد والعلم باللباض مطلقا وهو ممكن ان يقبل ان يكون
 احدهما علما بجلولين جاز الانفاك بين العلم بهما واما اذا علم بعلم واحد فانه يتصور ذلك الانفاك واليب
 الاشارة بقوله قد تعلمنا اى المعلومين اللذين يجوز الانفاك بين العلم بهما مرة بعلم واحد فانه
 الانفاك وتارة بجلولين يجوز الانفاك والاستحالة في ذلك لان جواز الانفاك في حالة واحدة هو جاز
 حال اخرى ولا يلزم من ذلك اى من جواز تعلق علم واحد بذيك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخر
 الاستثناء من تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية
 باللباض مع الاتفاق على انه الواحد والعلم بما كان موجبا للعالميتين ايضا كانت الصفات الواحدة موجبة
 لجلولين متباينين كالصفات المتعددة في جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فاما
 الى اثبات صفات متعددة لاحكام الثلاثة وهو بطر بالضرورة والاتفاق فانه اى ما ذكرتموه من الاستدلال
 فليس يلزم من مخال عن الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة موجبة لجلولين متباينين كالعلميتين ويتبين
 انهما ليسا لجلولين متباينين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم التباين بالخال واما لا يجوز انفاك العلم بهما
 بالشئ والعلم بهما كالعالمية والقادرية فان العلم بهما قد يكون الامع العلم بهما قد يكون الاخر اياه وذلك
 الحال في الاختلاف والتباين وسائر الامور صفات فمما تعلق بهما علم واحد اى يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيئا
 علم علمه بالضرورة الا اى وان لم يصح ما ذكرتم من استلزام العلم بالشئ العلم بذلك العلم بل ان يكون احدهما عالم

يا بنجر واليا ميسو باكت بان لعلم كرم المبر وجهه قد ذكر في هذا على طريقة علم الحروف المتخاريف التي تحدث الى انظر
 العالم وكان الاثر المعروفون من اولاده يورونهم ويحكمونهم فكتب بقبول العبد الذي كتبه على ابن
 موسى رضى رضى الله عنه الى المامون انك قد عرفت من حقوقنا بالم يورونهم فكتب بقبول العبد الذي كتبه على ابن
 الا ان بنجر واليا ميسو بان على اذ لا يتم والمشايع القارية نصب من علم الحروف متنبون في الى اهل البيت
 ورايت ان يا بشام نكلا اخبر في بالرموز الى احوال ملك مصر ومعت اذ خرج من دنياك الكنايين وان كان
 احدنا لا يعلم علمه باي ما علمه من بنجر واليا ميسو لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علمه به ثم انه
 يعلم ايضاً علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم بالعلم وظهر جوازم معلومات غير تنافية فلو لم يكن ان يكون
 منه من هذه المعلومات معلومة يعلم واحد على استدعي كل معلوم منها علماً ملحوظاً لزم ان يكون لاحدا ما اذا
 علم شيئا واحدا علوم غير تنافية بالعلم وانتم والوجه ان يعتقد اى يشهد بكونه والجواب ان العلم
 بالشيء يتلزم العلم به فك العلم اذ قد يعلم الشيء ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان المجهول
 في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود في الا بان يتصور مرة ثمانية وليتقت اليه من حيث اذ
 الذهن وهذه الالتفات لا يمكن ان تتحرك فيلزم علوم غير تنافية بل تقطع بالقطع الاعتبار ولا يشرق في
 ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جهة اذ يجوز الغفلة من العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم
 قريبا من الحصول غير متوج على مكلف ظن وان حاصل بالفعل ونبي عليه ايجي واما قول من قال يعني به
 الا انه فانه قال منه الجواب الكلام انما هو في جوارز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بغير
 لان النسبة التي هي التعلق لا يتصور الا بين شيئين متباينين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وكل المتباينين
 الشيء ونفسه يسمي الظاهر نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة لانه في كون الواحد معلوما لا يعلم الا به على قيام
 علمه بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئى من العلم
 بجزئى آخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازي والاحتياط عندى بان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه
 التعلق فذلك ان التعلق بينه وبين التعلق بذلك فلا تعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه منفذ ذات
 تعلق جازان يكون العلم منفذ واحدة محددة تعلقاته وكثرة التعلقات التي رتبة جمع حقيقة الصفة لا يحيل الصفة
 محصورة في ذاتها قال المصنف والمعلم ان الجواز الذي لا نزاع فيه والجواز الذي ربي مما يتأصل في معنى اذا افترقا
 الى ان العلم منفذ ذات تعلق جواز العقل ان يكون به الصفة واحدة تخصية مطلقة لا محدودة بمعنى ان العلم
 به لا محالة لا يمكن ان يتنازع تعلق علم واحد بمعلومين ونه احواسي بالامكان الذي ليس يلزم منه الامكان
 بحسب نفس الامر نحو ان ان يكون مختلفا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجود احتمال ولا استدلال على امكان
 في نفسه بان العلم المتعلق يكون السوداء صفات للباين ان لم يكن هو عينه متعلقا بهما لم يكن مختلفا بالمعادة
 التي يتباين بطلان المعادة وكما في المعادة الخاصة وان كان متعلقا بما فهو المطلق ليس بشيء

ان المضادة المخصوصة مفروضة متعلق بها والعلم بها والعلم بما هو موقوف على العلم بها وليس هناك علم واحد علم
 به معلومان وفي نفس الحال ان العلم اذا نسب بالمتعلق جاز تعدد العلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع الخشب
 هو مجموع فان الاجزاء اختلفت فيه والحوادث بالمرس من ان الخلفات في تعلق العلم الواحد بتعدد وعلى سبيل
 التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية به او خصوصية ذاك معا فانه جزء منه كونه كثيرة وليس العلم المتعلق
 بالمجموع من هذا القبيل المقصود الثالث ان الجمل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق هو
 كان متقدرا الى شيئا او عقلي وليس الثبوت معتبرا في الجمل المركب كما هو المتصور في الكتب وانما معنى مركب
 انه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فمما جعل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه فمما جعل آخر
 له ذلك معا وهو ضد العلم لصدق هذا التعريف بينهما فانهما معنيان وجوديان تميز اجتماعهما في محل
 وبينهما غاية الخلفات ايضا وذلك ان المقول اى كثر من هو اى جمل المركب ليس ضد العلم بل هو محال
 له فانه لا يتصل بالاجتماع بينهما انما هو المراد من المضادة وانما قالوا بالمراد بينهما لوجوب الاول التميز بينهما
 ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهى اى تلك النسبة المميزة بينهما مطابقة او مطابقة فان العلم مطابق لشيئ
 الجمل المركب غير مطابق له والنسبة لانه من حقيقة السبب لان النسبة متأخرة عن طريقها فيكون
 متأخرة عنها والاعتبار بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات والذات ليس بينهما اختلاف الا بهند
 او بوجه لزم اشتراكهما في تمام الهيئة الواجبة ان من اعتقد من العصارح الى المساء ان ذيا
 الدار وكان زيد فيها الى الغد ثم خرج كان راي اعتقاد واحد ثم من الغيل الى المساء لا يختلف ذلك
 الاعتقاد بسبب الذات والحقيقة مفروضة ثم انه كان اى ذلك الاعتقاد كان علما ولا تم القلب على
 مركبا والاعتقاد من شئ الى شئ آخر لا يتصور لاني امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك
 فيكونان متماثلين القلب احد هما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض والاستمالة فيرثلان هما
 والتمثيلين في الحقيقة فان الاعتقاد بينهما يقضى الى انقلاب المتماثل وهو محال وايضا قد ثبت في
 المثال المذكور اتحاد العلم والجمل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب
 في جوامع بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة اخص صفاتها اى صفات العلم والجمل المركب فيلزم
 من الاختلاف فيه اى في اخص الصفات الاختلاف في الذات لما من ان المتماثلين لا يثبتان
 في اخص صفات النفس واجاب الا بى بعبارة اخرى هى ان الاشتراك في اخص المعبر عنه بالاشتمال
 مستلزم للاشتراك في الاعم ومن صفات العلم خصوصية بغير صحيح وذلك غير مقصود في الجمل المركب لان
 فلا يكون مثلا العلم قال وتعلق الكل على ان اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل العلم المقصود للشيء
 الجمل قد يقال للمركب وهو ما ذكرنا ويقال ايضا للبيسط وهو عدم العلم عما من شئ ان يكون
 عالما فلا يكون ضد العلم بل معناه لا مقابلة لعدم الملكة وبقراب منه اى من الجمل البسيط السوء

جعل بسيط سببه عدم استنباط التصور اى العلم تصور يا كان او تصدقيا فاما اذا لم يكن التصور
 ولم يتقرر مكان في موضع الزوال فثبت مرة ويزول اخرى وثبت بدله تصور آخر فثبت احدهما بالآخر
 اشتباهاً بآخر مستقر حتى اقامه السامى ادى نتيجة وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة قريبة من الجهل
 منها اسلم من الغفلة عدم التصور مع وجود اليقظة وكذا الجهل يقرب منه قبل وسببه عدم اشتباهاً
 التصور حيرة وذو بها قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فتقسم من السهو والجهل البسيط
 بعد العلم ليحسب نسياناً وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدرك
 مع بقاء باقى الخاطئة والثانى زوالها عنها مع احتياج حيث في حصولها اسبب جديد قال الامام
 ان الغفلة والجهل والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها مجردة وكلها مضادة
 للعلم بحسب اليجتيل ايتها عما هو قال والجهل البسيط صفة ثبات وليس اى الجهل البسيط من الجهل
 والمكب ولا الشك ولا النكول ولا التفرع بل يجمع كلاهما لانه تضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم
 مما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير تصور في حالة النوم واخواتها العلم فانه ايضا جميع هذه
 الامور المذكورة المقصود الى المس ادراكات الحواس الخمس القاهرة عند الشيخ الاخرى علم متعلق
 قال سمع اى الادراك بالسمع علم بالسموعات والابصار اى الادراك بالابصار علم بالمبصرات وكذا
 الحال في الادراك بالالامسة والذائق والشماتة والحواس وسائر تلك العلوم الى اصلها متعلق
 كالوجدان والبدنية والنظر التى يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها وخالف فيه الجمهور المتكلمين فانه
 انما علمت شيئاً كاللون مثلاً علماً ما ثم رايته فانا نجد بين المتشبهين فراقه ضرورياً والعلم ان الحالة التي
 متعلقة بالاولى لا بد من بلا شبهة ولا كان الابصار علماً بالمبصر لم يكن هناك فرق وكذا نجد الفرق
 بين العلم بهذا الصوت وسامع وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها ولا يشق
 ان يحسب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اى كون ادراك الحواس ملحقاً بالعلوم
 المستندة الى غير الحواس متعلقة بالانواع او بالمواد فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية يقتضي على خلاف
 مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناهية لا فرقاً لثباتها بالمواد لا يقال لثبات
 انها جوهرية في حقيقة ادراك الشئ بامدى الحواس بل هي حقيقة ادراك الحواس بالعلم اى قانوداوا من
 اختلافها بالنوع صادرة عن انواعها الى ان اعتد العلم اسم مطلق ادراك والنوع من لانه لثباتها
 في مقام المنع لاختلاف بالمواد لجزائرها لثباتها والفرق اليه وذكره لاختلاف النوع لثباتها لثباتها
 يصح استدلاله اى استدلال الخصم حتى الجمهور لو امكن العلم متعلقة اى متعلق الادراك الحواس بطريق
 غير حواس وهو بان الحواس لا تتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا يميل الى ادراكها من
 وجه سوى الحواس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الغفلة في اختلافها جزئياً خصوصياتها ما ثم ذكره بالمبصر

فبغير تقدير تام ضروري يا قاصح إمكان ان يخلق العلم بطريق آخر غير بطريق آخرهما فخلق العلم بالادراك
 ليس قلت هذا لظننا ان عدم الفرق بين ادراك الجاني على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي
 هو ذلك لا يخفى على ذي مسكة المقصد السادس فاما تفرع على القول بثبوت الصور العقلية
 الحكماء قالوا الصور العقلية يمتاز عن الحسية مع التساوي في نفس المية بوجوده الاول انما هي
 الصور العقلية غير متعلقة في الحلول اذ يجوز حلولها معاني محل واحد بخلاف الصور الحسية فانها لا تتشكل
 بشكل مخصوص بخلاف ما يتبين ان شكل اشكال آخر من الاشكال الاول وكذا المادة المتصورة بصورة
 الحسية يتبين ان يتصور معنا بصورة اخرى بل الصور العقلية متغايرة في الحلول فان النفس
 لو كانت خالية عن العلوم كان تصورها بالشئ من المتعلق محسوسا واذ انصرفت ببعض العلوم
 وانما استعدادها بالباقي وسهل التفاهة التي في محل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها
 معا وذلك لعدم تعدد النفس على محل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمره معا بخلاف
 الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة بمقتضى معما الثالث الذي انجى الضعيف بالقوى
 ان الصورة العقلية الكيفية الضعيفة لا تذول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية بخلاف
 الحسية فان الكيفية الضعيفة فيما تنحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها المراتب الصور
 واصلت في العاقل لا يجب زوالها واذ انزلت سبل استرجاعها من غير حاجة الى تحس كسب مادة
 بخلاف الصور الحسية فانها واجبة الزوال عن المادة الضعيفة لاستحالة بقاءها بها واذ اذالت
 اجتمع في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما ان الصور العقلية الحسية قد يكون
 محسوسا بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الحسية
 ثم انهم ذكر دافعي معنى كون الصورة الانسانية المعقولة امر اكليا امرين الاول اسم الانسان مثلا
 لا افراده ليس بغير ترك اللفظ ضرورة مثل اشتراك لفظ العيين بين معانيه التي ومنع لفظ بازاوكل
 منها ملحقه بل هو اي مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين الافراد والاطلاق عليها باعتبار ذلك
 ونها هو الذي يسمى اشتركا معنويا ولا يخل في قيامي في ذلك المعنى المشترك الشخصيات الستة يستلزم
 بها افراده بعضها عن بعض والالم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل الشخصيات كلها
 خارجة عن النفس الناطقة اذا اشتملت الصورة الانسانية اسه صورة ذلك المعنى المشترك
 بجمدة عن الشخصيات التي هي عوارض جزئية ولو اتي خارجة كانت تلك الصور كلية معنى انما
 يكون مطالبته لزيد وعمر وبكر الى سائر افرادها والمراد بالمطابقة انه صورة بقولاي كل واحد من تلك الافراد
 اذا اشتمل في انشال وجرد عن الشخصيات كانت تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك هي بعينها الاثر
 المصل منها هي من ذلك الواحد الذي يرد عن شخصاته لا يتصل تلك الصورة باختلاف الافراد التي

تجردت عن الشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتاخرت عنه بذلك الاثر المحرور عن العوارض
 لم يكن لها معاد من الافراد اذا حضر عند بانيتها آخرها اذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال
 بينهما ولو كان المتأخر من غير افراد كقوس مثلا كان الاثر الى اصل في القوة العاقلة بالغير الشخصية
 صورت اخرى سوى صورة الانسان فذلك معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت
 لا شك ان الصورة العقلية الانسانية الحادثة في القوة العاقلة سورة جزئية معروفة بعوارض ذهنية بها
 حلوا لما في نفس جزئية ذلك امتازت عن الصورت الانسانية الجزئية الحادثة في نفس اخرى فكيف يكون
 كليتها كونها جزئية ايضا قلت لا مانع لان كان كليتها باعتبارها اذا اخذت في نفسها لا مع عوارضها
 للذهنية بل بقيت الامور الكثيرة كما ومن غير زيادة في المطابقة في آخره هو ان تلك الصورة المتأخرة
 من جهة اليثية المذكورة لا تؤثر في التي هي شخصية شخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد كون
 البين كليتها بهذا المعنى لا يشاء في جزئها من حيث انها معروفة في شخصات ذهنية ما رتبة لما بواسطته
 معها لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يعاينها لان
 المطابقة لا تصور الا بين شيئين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا سائر الافراد ايضا ضرورة اخرى
 في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كلياً بالمعنى الذي ذكرتموه لا نقول ليست الكلية عبارة عن الكل
 مطابقة عن مطابقة ذات مثالية غير متضمنة الوجود الذهني نحل لما وآسلم ان ما ذكر في تصور المطابقة
 التي هي معنى الكلية انما يلزم في الكليات التي هي النوع حقيقة فاذا اريد اجزاءه في سائر الكليات
 قيست الى حصصها التي هي السداد بالاعتبارية فانها انواع حقيقة بالقياس اليها وجعل ما
 المعنى المشترك بين افرادها بجزئية الشخصات في التميز عنها التي هي من الاخر من الذين ذكرهم
 في معنى الكلية ان المعلوم بها هي الصورة العقلية امر كلي فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازاً الى
 معنى انها صورة كلي فاعلم بها ان الامور التي يليق لمن يرى العلم غير الصور الذهنية المسماة في
 الكلية للمعلومات بل بما انه صورة ذهنية مما لا في الماهية وقوله الكلام ان الناطقين بالصور
 فرقان فرقة هي ان تلك الصور مسبوقة في المية للامور المعلومه بما يل الصور من ماهيات
 المعلومات من حيث انها صادقة في النفس فيكون العلم والمعلوم المقدر بالذات مختلفين بالاهلية
 كما هو على قول هؤلاء يكون الاشياء وجودان وجود غاربي وجود ذهني ويكون الكلية ما رتبة
 الحقيقية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحرورة على افرادها وقرينة من ان الصور العقلية مثل اشياء
 المعلومات مباحة لانها في المية وسكن قولهم لا يكون الاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل
 بحسب الماهيات وان كان يقال مثلاً اننا موجوده في الذين ويراد ان يوجد في شئ لسته
 خصوصية الى ماهية ان ليس بها كان ذلك النسخ علما بان لا يغيرها من الماهيات وكانت قد اشترتا

اننى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك النفس الاشياء
 ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها باسياستها المعلومة بها فاشارة الى
 ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلى هو المعلوم بها يلىق بمذهب هؤلاء بمذهب الفلاسفة
 الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان فاما بقوله يرى العلم غير الصورة الذهنية ارا دة ما ذكرناه من انه
 يرى العلم غير الصورة الذهنية المساوية للمعلومات فى التيقيد بل يراه صورة ذهنية من الغنى فى المية لما علم
 بها بمصون كلامه يلىق بمن يرى المعلوم غير الصورة الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لا تغلظ اول الكلام
 مع آخره الذى سياتى بلا حاجة الى تاويل كما نشهد بكل فطرة سليمة قال المصنف قى فى الامر انك انى
 على راي الفرق الثانية فنظر قد نبك عليه ان كان على ذكره حيث قلت لك فى المتقدم الاول من
 هذا النوع الذى نحن فيه الصورة الذهنية هى العلم والمعلوم وذلك لان نقول نقول ما هو فى بعض
 صحت فى الخارج ولا شك ان اذ علمنا حصل بيننا وبينه تعلق وانما خصومة ولا تصور تتحقق
 الابمين شئين متمايزين ولا تمايز الامنع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة واذا ليس المعلوم
 بهما فى الخارج فهو فى الذهن فالصورة الذهنية هى مية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالثبات
 ووجب ان يكون النصف بالكلية هى الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان النصف البلية ليس هو
 الصورة بل المعلوم بها وان كنت محتاج وهما الى زيادة بيان فاسمع كما يلى عليك اليس اذا كان
 المعلوم مغاير العلم وامرنا فى الذهن كان حصول اى حصول المعلوم وثبوت فى الخارج لانه لا بد من
 ثبوت فى الجلية ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العلم اذ ليس ثبوت فى الذهن كان فى الخارج قطعاً
 فيكون شخصاً اى موجوداً متيناً فى حد نفسه متصلاً فى الوجود به وبما فى الكلية فاذا كان المعلوم
 مغاير العلم لم يصف بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واشياءها المعلوم بها اللهم الا ان يعارض الى ان
 الامور المتصورة لها ارتسام فى غير العقل الانسان من القوى العاقلية ارتساماً عقلياً طلياً
 لا رسماً الاخر ارضى على حاله بحسب الوجود الخارجى والا كانت تلك الامور المتصورة اشياءاً خاصة بية تحقيق
 بالكلية وبجاءى الارتسام فى غير العقل ينال الوجود الا بية فى النفس ان طقة الانسان بية
 على ان لا يكون لما تصوره النفس ان طقة ثبوت فى غير الاصل ولا طلياً وهو اى نفي الوجود الا بية
 طقات بية على اننا نقول المرسم فى سائر القوى العاقلية يجب ان يكون نفس باسياست المعلومات
 حتى يصح الاكام الاجابية المارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتساماً
 بية بها كان ارتساماً مجرد العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصلاً بالكلية ارضى ويا علم
 وهو المظهر كذا حقق المقال على هذا النسق ودور الذين لا يعلمون فى خوضهم بية دون تحصيل السامع
 العلم ينقسم الى تفصيل وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اى اجزاء المعلوم ومراتبها بية

واحد بعد واحد والى اجمالى وكان يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحجز الجواب الذي هو تلك المسئلة بسرا
فى ذهنه دفعة واحدة وهو اى ذلك الشخص المسئول متصوره فى ذلك الزمان الجواب لانه عالم
بان قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتصف علمه حقيقة ذلك الجواب لان العلم بانها
متوقف على العلم بطلانها فما علم ياخذ فى تقريره اى تقرير الجواب فيلحقه تفصيلا بملاحظة اجزاء
واحد بعد واحد حتى يثبت حال ما سئل المصلحة هو مبدأ التفصيل الى مصلته ثم ينفى الحال
والتقرير بين تلك الحالة الى مصلته دفعه عقيب السؤال وبين حاله الجلس والى يثبت قبل السؤال ملاحظة
التفصيل المتفرقة على التقرير ضرورة وحدانية اذ فى حال الجلس المسئلة عقلا بالفعل ليس اوراق الجواب
حاصلا بالفعل بل النفس فى تلك الحالة تقوى على استحضارها وتفصيلها لا تخشى كسب جديد فتلك
قوة مصونة وفى الحالة الى مصلته عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور علمه بالجواب لم يكن حاصلا قبل
وفى الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدوا لم يكن ذلك حاصلا فى نفسى من الى اثنين السابقين
شبه ذلك لمن يرى كثير تارة دفعه فانه يرى فى هذه الحالة جميع اجزاء اى اجزاء ذلك العلم ضرورة
تارة بان يمدق البصر نحوه واجد واحد فتميزه اى العلم بفضله اجزاءه بعضها عن بعض فالروية الاولى الى القوة
اجمالية والنتيجة روية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان نفس حال البصيرة بالنسبة الى مدرجاتها
فى ثبوت مثل اثنين الحالتين فماذا يقول الامام الرازى فى ابكار العلم الاجمالي ينتج حصول صورة
واحدة مطابقة لأمور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت لأمور مختلفة لكانت مساوية فى الماهية
تلك الامور المختلفة فيكون تلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان
يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة مطلقة ولا معنى للعلم بالتفصيل الا ذلك اعني ان يكون
المعلومات المتكثرة صورة متعده بحسبها فينتج على كل معلوم مما الصورة ويتنازع اعداء العلم
قد يحصل الصورة المتعددة لأمور متكثرة كما جزاء المركب تارة دفعه واخرى مترتبة كما اذا تصور اجزاء
واحد بعد واحد فان ارادوا بما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيل ذلك الذى ذكرناه من حصول
تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسلة بين القوة
الحقة التى هى حالة الجلس وبين العقل الذى هو حالة التفصيل لان حاصله ارجع الى ان العلوم قد يقع
فى زمان واحد وقد يقع على شتات وقب وذاك لا يخلو حال العلم بالقياس الى المعلومات فكذلك الحالتين
علم التفصيل بحسب الحقيقة والظلال فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اعتبار الحقيقة
الى المعلومات قال واما ما قالوه من ادع عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا تفصيلا لا تفصيلا على التقرير
فردود بان لذلك الجواب حقيقة وبإيجابية ولا لازم هو ان شئ يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب
السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل اما الحقيقة التى محمولة فى تلك الحالة فذلك ان الامر قد

نفس من حيث انما شیء یحرک البدن فان لازمه ان شیء کونما غیر معلوم تفصیلاً و تحقیقاً مجزئاً الی ان یکن یخرج
 طریق آخر علی ما قاله فی خبر الباقی ان العلم الواحد لا یمکن علی معلومات كثيرة اقول من انکاره العلم الاجمالی
 فشیء آخر یکاره لانه کتاب فی القصور رات و اجواب انه اذا علم المركب بحقیقه حصل فی الذهن صورته و قد
 مرکبه من صورته و قد بحسب ملک الاجزاء و انقلح متوجه قصد الی ذلک المركب و دون اجزائه فانما
 مع حصول صورته انقلح کما تمحول المعروض عنه الذی لا یلتفت الیه فاذا توجه انقلح الیه و اصله
 صارت خطرة بالبال لمحوه قصداً مستغنیاً عن بعض تمکیناً فانما لم یکن ذلک الازمکنات حاصله
 فی الحاکم الاولی مع حصول صور الاجزاء ان الحاکمین معاً فیکرانه قد تغاوت حال العلم بالقیاس
 الی المعلوم و انه اذا کان المركب معلوماً بحقیقه قصد کان اجزاه معلوماً مع بلا قصد و خط اراد
 اذا فصلت الاجزاء کان العلم بها علی وجه اقوی و اکمل من الوجه الاول فاعلم بالقیاس الی
 معلومه مرتباً ان احدهما اجمال و الاخری تفصیل کما ذکره و قول المعلوم عقیب السوال غرض من
 عوارض الجواب قلنا الکلام فیما اذا کان المركب حاصله فی الذهن بحقیقه لا باعتبار عارض من
 عوارضه فان ذلک لیس علیاً باجزائه لا تفصیلاً ولا اجمالاً و اما قول العلم الواحد لا یمکن علی معلومات
 غیره فجوایبه انما اذا قلنا کل شیء فوکلن بالاسکان العام فلا یفیک انما کل علی جمیع افراد الشیء فلو ان
 لکون معلومه لنا و لو لم یهائنه ذه الحاکم الا باعتبار رسوم الشیء ان لسا باسرافاً فان قل جمل فی الغنوم
 لک لاسلطة ملک الافراشی انک لک حکم علیها و تفحص ان الغنوم کل فرد لاسلطة نفسه و منه لک لک
 حکم علی لعلی افراده و فیکل لک و مرأة لاسلطة افراد فیکل حکم علی کل الافراد و نه و لیکن ذه
 الحاکم الی المتی و قد انما یفصله شک فانما شکک فی موضع حدیة فرعان الال و العلم الاجمالی علی التقیر
 جازیه و نه فی نفسه بل ثبت قد قاله ام لا حوزة القاضی و المقترن و منه کثیر من صحابنا و ابوابهم
 و انشی و ان اشتراطیه ای فی العلم الاجمالی یجمل تفصیل انتع علیه تعالی و ان فلا ینتع فان جمل
 ینتفع عنه تعالی علم حاصل للمحقق و هو العلم الاجمالی قلنا نعم و هو ای ذلک العلم المنتفی عنه تعالی هو العلم
 المقرون باعتبار ذلک التقید بحسب تنفاؤه عنه و بالجملة فالشع عنه تعالی هو التقید اعمی کونه مع الجمل و ان لا یزید
 فی جمل العلم بل یثبت و یجوز و من ذلک التقید الذی یستعمل علیه تعالی الفرع الثانی المشهور ان شیء
 الواحد قد یكون معلوماً من وجه و نه وجه حال القاضی الباقی فی المعلوم غیر الجمل ضرورة متعلق العلم
 و الجمل شیاناً متخایران قطعاً و ان کان احدهما عارضاً للآخر کما اذا علم الانسان باعتبار حکیه جمل
 باعتبار حیثه و هما عارضان لذلک کما اذا علم باعتبار حکمک و جمل باعتبار کثرت به او یبطل متعلق آخر و نه
 متعلق العرفی علی احد الوجهین اسی متعلق کان من المتعلقات کما یجوز به و الکلیه و الاتصال و المجزئ
 فان هذه المتعلقات لا تنفی استیحاء المعلوم و الجمل بل تعارضها و التسمیه مجاز یفیه انه انما کان المعلوم

عارضا للمجهول وكان عارضا من لثا اركان بينهما تعلق لوجه آخر واطلق على هذه المقصود منها من قبيل كون الشيء
الواحد معلوما من غيره محمول لا من غير اشتراك بالاطلاق من باب التجوز ولا تعلق ولا مانع في معنى الاطلاق
مما لا فان بافتتاح ولا يشبه عليك لما سلفنا ذلك ان عارض الشيء قد لا يحاط في نفسه فيكون المعارض معلوما
مع كون حقيقة الشيء محمولا في نفسه كالمعلوم والمجهول وقد يحال له لعل خطه الشيء وح كيون ذلك الشيء معلوما بالقبول
ومجهول بالاعتقاد حقيقة في نفسه المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حقيقة ومجهول من حقيقة ولا استحالة فيه وتتمثل
بهذا الذي ذكره القاضي استدلالا لام الراسي على ان العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم
من وجه ومجهول من وجه والجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والمجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في
شيء واحد فظهر ان العلم الجملي نوعين اثنان العلم تفصيلي والجهان الاجمالي تفصيلي ليس هاتهما على توهم بل المعلوم
فيما واحد لا يتكف هو العلم المتعلق بذلك العلم متعارف يكون ذلك العلم في نفسه على وجه آخر كما يتحقق ليس الاجمال
ان يكون الشيء معلوما من وجه ولا من وجه آخر وافتلت هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال ودون تفصيل كانت حقيقة
الاجماليين الى العلم دون المعلوم وجه آخر في نفسه ان الفرض الثاني في الفرض على قبول العلم الاجمالي مكا فيسبيل
بل بومن قبيل العلم بشي من وجه ودون وجه اول المقصود **الثامن** قال بعض المتكلمين
الشيء قد يعلم بالعقل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يده او اثنان فسلطانا مخرج هو اى
ما هو في يده او في مكانا فاعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع
فيكون مندرجا في علمنا في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من العقل وان لم يكن العلم
ان يبعد زوج وذلك جميع الخبريات من الاحكام المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة بالقوة
قبل ان يتبين اندراجها بعد التبين فانها يكون معلومة بالعقل فالتبعية في الشكل الاول حاصل في احد
المقدّمين احسن كبراء حصول القوة ولا شك ان كل مقدمه كلية صالحة لكل جعل كبرى الشكل الاول حتى
في استخراج الاحكام المنجزية المندرجة فيها من القوة الى العقل ولذلك سميت تلك المقدمات اصلا وقاعدة
وقانونا وذلك الاحكام المنجزية في عرفنا **المقصد التاسع** العلم بافعلي وهو ان يكون سببا
لوجود الخارج كما يتصور ان مثل السهم يستلزم كونه في الارتفاع في مستند ومن الوجود الخارج كما يوجد ادم
في الخارج شئ الارض الساتر صورة لا تعلقي ثابت قبل الكثرة والاندفاع بعد اى العلم العقلي على تفريع عليه
الكثرة وهي افراده الخارجية انشئ في نفسه وجودها قد يقال ان لنا كلاما مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم وهو
جنى على وجه ونظاير القلبية في نفس الخبريات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعات علم عقلي
الان شاء به وجود تلك الكائنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجوده بالانوار وقعت على الآلات والادوات
باعتبار علمنا بافعالنا ولذلك تخطفت صدور معلومنا من علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال
الكائنات على ابلغ النظم واحسن الوجود بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي

مشابهة للقوة العاطفة الانسانية في جلياب من بدنه ام لا يمكن فيه تردد او كونه عند النقل
 من غير بعض النفوس الكائنة عن العلائق البدنية تجردا ما بحيث نشأ بسقولا متداخلة واحدة كالما
 لمتحدة في غير تفرق في عينه. المحالة الى مشابهة بعد مشابهة وكذا حتى يصير المشابهة ملكة لا يتغير في ان كان
 رسوخا متبعا اكثر من استبعادا كونهما روقالا متداخلا وانما ظاهر ان استمرار المشابهة انما يكون في الداء
 او في قوة واعلم ان تفسير نقل المستفاد بما ذكره ليس بشعور واطلوري في مشابهة الكتب ان هذه المراتب الاربعة
 تجردا فحاصلها الى كل نظري ملهمة وانقل المستفاد بالنسبة الى نظري هو ان يصير مشابهة للقوة العاطفة ولا
 في وقوع ذلك في هذه الحقيقة الدنيا ولا في تقديره على النقل بل في الشيء الثاني في المحدث وان كان
 متاخر في البقار كما اخبرنا ان في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو النقل المستفاد في
 المراتب وسألت الى ذلك الكمال واستعدادات كاستعدادات فاعلم ان في استعدادا بعيدا بالملكة المتعددة
 متوسطا ولا يمازجها في ان يحصل الكمال ابتداء ونقل الفعل بل في الشعور استعدادا فوجب جدا هو وجود
 الى استحضار الكمال واستعدادا بعيدا في رزق والافان الانسان كونه متناشدا نقل بدنه لا يتاخر في استيفاء ذلك
 الكمال بل يحصل فلا بد من استعدادا في رزق الى استعدادا بطريق الاسترجاع ومن جملة ما ذكره في الاستعداد
 من حصول الكمال اوله في قصد المحامي في تفسير نقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن
 نقض النقل بطريق على سنان فلهذا كسب اختلاف في تفسير نقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن
 الاخرى هو العلم ببعض الفروقات التي سميناها اي سمينا العلم به كسب العلم ببعض الكمال وانما انت ببعض
 نقل الى الصفات الالهية والظواهر ان يقال الذي سميناها على انه صفة للعلم وقال القاضي في علمه بوجوب
 الواجبات واستحالة استحيالات وحجرات العادات ولا يجد ان يكون في تفسير الكلام شعري وذاوت
 المتعدي في العلم التي تفسر بها النقل تعلم بحسن الحسن فيجب ان لا يحتمل بعد وانه في البداهات بنظر طر
 وسلم فيجب عليه اي على ما ذكره بانه اي النقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفسا كما ان الجاهل
 او من احد ما ووجه الاختراع على العلم له محلا او عالم لا نقل ولا كمال فيثبت ان النقل هو العلم وليس
 النقل العلم بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات شرط وكمال النقل وكمال النقل شرط والنقل فيكون العلم
 بالنظريات متاخر من النقل فليكن تفسيره اي النقل هو العلم بالفروقات وليس النقل على الكمال
 اي بكل الفروقات فان العاقل قد يفقه بعضها كما ذكرنا في قصدنا في شرحنا ان الفروقات قد تفقد
 بفقد شرط من شرط العلم بها وهو العلم بها او جاز ان لا يكون النقل غير العلم بما لا يمكن ان لا يكون
 بينها جاز ان لا يكونا المتعارفين قد تميزا في كونهما في التفكاك بينهما قال الامام الرازي في العلم
 انه اي النقل غير علمه في العلم بالفروقات من سلاسل الآلات والناظم لم يزل عقله وان لم يكن
 عالما في العلم بالعلم من الفروقات لا نقل وقع في الآلات وكذا الحال في التفكاك الذي

العلم

لا يتصور شيئا من العلوم الضرورية والثابتة ودوت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات
والكليات ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآلات المتعلقة بالآلات كان مدرسا لبعض الضروريات
فقط فالعقل صنفه عزيريه تبيينها تلك العلوم وقد اوضح بما ذكر من حال النائم ان العلم قد يتخلف عن بعض
ظواهره في الثاني في دليل شرح كلامه ثم الملائمة اياه

المقصد الثاني عشر

كل علمين متعلقا بعلومين منها اى ذلك العلمان متعلقان عند اصحاب سوي والد الامام الرازي سوي
تأشاي العلوم ان كلياتها ضمنية وتختلفا كلياتها ابيض والسواد والا اى وان لم يكن العلمان المذكوران متعلقين
بل كانتا علمين متعلقين بالعلمين المتعلقين كالمصنوعين والاعمال المتعلقين بالعلمين المتعلقين بالعلمين
عند الاصحاب ومن ثم متبع فيهما عما وسد احداهما مسددا اخر قال الآدمي هذا الذي ذكره من تناهي
العلمين حتى لا يتشابه ان اعلم بالعلوم وقتها ايه فان تفرق من العلمين متعلقين بعلومين متعلقين
منها يقوم مقام صاحبه ولا يباينه وانما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات العلوم فقد يقال
العلمان متعلقان به في ذلك الوقتين مثلا ان اختلف الوقت لا يؤثر في تعلق العلمين كما لا يؤثر
اختلف الوقتين في اختلف الجواهر فان الجهر لا يتعلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الآدمي في
هذا برهان الوقت ههنا في فيما نحن فيه اقل في تعلق العلم اذا اختلف العلم فبما العلم فبما العلم فبما العلم
انه في وقت وتعلق به اليوم من حيث انه في وقت آخر ولا شك ان ذلك الشيء ما خذ مع احد الوقتين
مغايرة لما خذ مع الآخر واذا تعدد العلوم فقد بان انه يلزم منه تعلق العلمين والوقت ثم في فيما ذكره
من الظاهر عارض للجواهر الحاصل في الوقتين فلا يقتضيه تعدد ذاتي ذاته وانما الظاهر ذلك الذي ذكره من حال الجهر
هو العلم الواحد الثابت في وقتين فانه كالجهر لا يتعلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بعلوم واحد متغير في
متعلقين فان ذلك يقتضي تعدد العلوم المتعلوفات لثبات العلمين كما قرناه وانت خبر انه لما اقتضيه تعدد
العلوم لم يكن العلمان متعلقين بعلوم واحد كما هو محض الا ان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بعلوم
واحد فها شلان اتحد الوقت او اختلف نه الآدمي على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احد هما ان يكون
آخر فالعلم فلا يوجب تعدد بعد ايه فضلا عن الاختلاف واتماثل واذا فرض تعدد منهما كما كانتا علمين
والثاني ان يكون قيدا للعلوم فيصير العلم ويكون مختلفا في نفسه ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بعلوم
واحد انما هو على تقدير اتحاد الجهل العلم اى العالم وانما اذا اختلف الجهل العلم بعلوم واحد كونه وعمر العلمين
بشيء واحد فان قلنا كل من العلمين المتعلقين بالانحصار من جهة لانه اى يقتضيه ذلك ان يكون
حالا في ذلك الجهل دون غيره فها مختلفان لان العلمين لا يتقاربان في الانحصار المستند الى الذات ولا
شلان كما هو الظاهر في طريق الى الاختلاف واتصافه سوي لما ذكره من الغرض من ان مقتضى وسيا في ذلك كذا في قوله

و زاد و ده و قلم و اسبب فی ان الامرے اور و نڈا کثرت فی اوایل انکار و انکار و قال بعد قوله و الا فاما ثلثا ثلثا
 سببانی تحقیق و ذک فابعد و اشار به الی ماسیاتی فی او اسکا کتاب من تحقیق منسب التامیل و ثلثین و اثبات
 ذک علی منکر یہ فاعلم تا بقیہ نے پند و الحوائج و نقل عن تقدمه مباحث التامیل و ثلثین فی مرصد الوحدة

و اکثر چمن الی امور العاد

المقصد الثالث عشر

بل یقلب العلم الضروري نظرا و اعلم ان شرطه ضروري و اولا ان انقلاب الضروری بطریق طبیعہ مذہب مشتمل
 الاول قول القاضي لبعض المتكلمين يجوز مطلقا ان العلوم باسمها تتشابه في بعضها الذي هو العلم
 الجميع على كل منها ص على الآخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظرا فكذا السببانی قال لا بد ان
 سلم التماس و اشار به الی ان یکن منبع التماس مجازا ان یكون العلم و الادراك و الا حاطة و غیر ما مضمونا
 فاما العلم فیکون متشابه فاما یكون جملا لیل فاما عرض عام بالقیاس السببانی شک فی الاشتکاف
 بالنوع و انشخص بالاختلاف النوعی خود جائز و ذک کیفی فاما بعد و نقل التوسع و انشخص بجمع ذک الذي
 صح علی النوع و انشخص الآخر و الذک یصح علی الانسان بالجمع علی الفرس و ان کانت السببانی فی الجنس و الامت
 صح علی زید بالجمع علی عمرو مع تشار کما فی علم بایه خان الصخر بجا کانت صلا تجمو صیة نوع او شخص اذ کانت
 خصوصية نوع او شخص آخر انقد منها فان قيل الظاهر من التماس علی اصطلاح هو التماس لا و ذکر و الا بدی
 فاما قد یجوز ان ینسب التماس و ینسب منبع الصخر علی نفس الا فرد التماس کما اشار الیه المذهب السببانی و علیہ فزون
 من متکلمین لیکون مطلقا و الا کما راجع عن الضروری اذ قد مر ان النظر بانی العلم بالما بالنظر فیہ فاذا انقلب
 الضروری نظرا وجب ان یكون ان عرفت ذک نظری خالی عن العلم به و ذک لیکون الی جواز علم العاقل
 و النظر فی العلوم علی علم استحالته علی احدین و بانه لا واسطین التقی و الا ثبات بان کل علم من العجز الی غیر
 ذک من الضروریات الی تلزم العاقل و انه محال بالوجود ان الشاهد بان مثال ما ذکر من البدیيات فی کل
 انشکاک السائل عنما و قد بحث مجازا ان یكون الانقلاب فیما هو الممن الضروریات الی یجوز تقدما و قد
 یستدل نذ المذهب ان یجوز الانقلاب فی الضروری لکما فی کل و ما یجوز لا یلزم من فرض وقوع
 محال فیمرض ان جمیع الضروریات انقلب نظریة و جمیع شی من علمهم نظریة و لا بد من انها الی العلم
 الضروری و فاعلم و قد تسلسل و فیہ ما قدر منة فقلو بالضرورة حصول العلوم النظریة و قد فعل علی ان کل
 اقتدر یعنی انقلاب جمیع الضروریات نظریة غیر واقع و اما ان یستعمل فلا دلالة علیہ معللا المذهب بثلث و هو
 قول آخر لقاضي و علیہ الامم ثمین لا یجوز الانقلاب فی ضروری هو شرط الکمال العقل اذ العقل الی کمال شرط
 من شرطه لا یجوز الیه و هو ای النظر شرط للنظریة توقف علیہ فیکون النظر الی الضروری الحد کما لای
 انقلاب نظریة بشرط نفسه و یستدل بالعلیه بمراتب ثلث بطلان الضروری الذي ليس شرط الكمال العقل فاما

بجواز انقلاب نظر بالمأمور فی المذهب الاول وقد عرف فیہ واما انقلاب النظر سے ضرور یا تجاہز انقلابی ممکن
وذلك انقلاب عند تباين یکنی الله تعالی علما ضرور یا متعلقا باسی بالنظری و منع التحضر لہ و قد علمنی انہم
واقفون فی التحویز لکن متجاوز عن العلم بالذات و صفات من حیث ان العبد مکلف بہ اسی بالعلم
بالذات لہ و صفات و لہا انقلاب ضرور یا ممکن مقدور و العبد کما مر فی صدر الکتاب و اذالم یکن مقدور لہ
فی تکلیف علی زعمہ و محمد بہم فی الجواز اسی مقدر المحضر لہ فی جواز انقلاب النظر سے ضرور یا ہوا التجانس
قد مر بانہ من ان التجانس بین العلوم منوع وان سلم فالاختلاف النوعی او الشخص قد یکون بالخاص
ان لم یصح علی بعضہا ما صح علی غیرہ

المقصد الرابع

حشر لاختلاف فی استناد العلم النظری الی الضروری و بل یستند العلم الضروری الی النظری و اولیہ
اختلاف منہ بعض من الاشاعرة و المعتزلة اسی لا یفتنوا بہ الاستناد و توقف النظر سے الاستناد فی النظری
علی النظر لکیون ضرور یا بل نظر یا ہمت و جواز ہی الاستناد و المذکور بعضہم لان العلم باقتناع اجماع الضمیر ضرور
و مع ذلك یبنی علی وجود ہما و العلم ہی یجوز دہائیس ضرور یا لان اقتضای لکیون الذین الاعراض و العلم
بوجود الاعراض یسیر بضرور سے و لا کذبیت و وجود الاعراض بالکلیل الدال علی عرشیہا فان بعضہم یفکر بان
ہذا الصلوات اسما لہا الاعراض من غیر ذلک و ان من لا یعلم بوجود الاستناد کا لسواد و البیاض فی ذلک لکلیل
لم یکن باقتناع اجماع بینہما قد صح استناد الضروری الی النظری و من اجاب عن ہذا الاستدلال بان منہ العلم
برای باقتناع اجماع الضمیر بنار علی علی العلم ہو اعتقاد الشی علی ما ہو بہ و دلیل یسیر شی فو کا ہر اے بالغ
مقتضی عقل و مناقض بقولہ فان حکم بعدم معلومیہ ذلک لا یقتضی استلزام العلم بکلمہ فی ادایہ بالکتاب لکیون
فی الجواب عندہ ہذا العلم باقتناع اجماع الضمیر لا یتوقف علی وجود ہما فی الخارج الا توقف التصدیق علی وجود
اطرافہ و اما تصور ہما ہی تصور الضمیر من غیر توقف العلم بذلک الاشتغال علیہ فان التصدیق الضروری ہو
بالا یتوقف بعد تصور الطرفين علی تفر و فکر و توقف علی تصور ہما حالہ شہیتہ فیہم ان قلت تصور الضمیر
کا لسواد و البیاض من فکر قطعا فقد توقف ذلک التصدیق الضروری المستطیع باقتناع اجماع علی علم النظر
و ہو تصور ہما قلت انہ علی فیہا فی العلم باقتناع اجماع تصور ہما یجوز و قد یکون ذلک القدر من تصور
ضرور یا فلا یکون تصدیق الضرور سے مستند الی تصور نظری فاکمحل ان ہذا نزاع فی لفظ مرجع الی
تفسیر الضرور سے فان فسرہ التصدیق الضروری باللا یتوقف بعد تصور الطرفين علی نظر کما مر جازان
کیون مفرداتہ نظریہ و توقف التصدیق علی النظری فی مفرداتہ لا یتوقف فی مستندہ و فکر عن نظر کا سبب
فی ذاتہ فیمکن استناد العلم الضرور سے علی تصور النظری و ان فسرہ باللا یتوقف علی نظر لا بذاتہ ولا بوسط
مفرداتہ لم یخبر الاستناد المذکور بل کیون مثل ہذا التصدیق غیر الضروری فان علما لزم کما سبب التصدیق

النظرية من الاقوال اشارته والا كان واسطة تبيها وكذا انظر الى توقف العلم الضروري على ضروري
 اخرى خلافه وهو الضرورة راجع الى الضرور من فان قلنا هو ملائمة توقف على علم سابق عليه لم يكن توقف
 الضروري على ضروري آخر وان قلنا هو ملائمة توقف على النظر ملائمة توقف الضرور من على ضروري آخر فان عرفت
 التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية ملائمة تباينها فكيف ليس الضروري باللائمة
 على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ذلك ان يجعل قوله فان قلنا انجب محال للترتيب معا فان
 الضرور من الضرور ملائمة توقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري بخلافه على النظر والضرور باللائمة توقف
 على نظري يتناول التصديق الضروري الذي يكون مفردا في نظرية انذاره ان لا يتوقف على نظرية تضمنه او يكون كالمسألة التي

المقصد الخامس عشر

استتد ابو حامد طرلا لا معلوم ذلك العلم بجعل فانه اى التحصيل ليس شئ والمعلوم شئ فنهنا علم لا معلوم له وقد قلنا
 ان عقلا على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو من انقض لان العلم لا معنى له الا بالحق بل علم فاذا قيل
 الجعل يتعلق بلعلم ليس معلوم كان في قوة قولنا بجعل يتعلق بالعلم ليس متعلقا له قال الالهي لان اصطلاح علم لا
 معلوم اى اصطلاح علم ان يتعلق بالعلم اذا كان شيئا ليس معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال بطرس الانصاف
 ان لا يلحق بكونه خارج من ان يحكم السوادي الخطا وطلب عطف على ان لا يلحق له اى لذلك الخارج من ان
 محتملا في الصفة المستطعت وبذلك العلم كلامه اس كلام الالهي باسم الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا
 في الشفا من ان التحصيل لا يجعل له صورة في العقل اى ليس له كسبل الالهي او ان كان في نفسه بعبارة
 يحصل في العقل من صورة هي له في نفسه بخصوصه فلا يمكن ان يصور شئ هو اجتماع اثنين من
 التصدين بخصوصه له تصور التحصيل اما على سبيل التشبيه بان العقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو
 الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد واللبا من
 قال اجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل كمال الاجتماع
 بين السواد واللبا من اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة لطريق المقابلة والتشبيه واما على سبيل
 التمثيل بان العقل اذ لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد واللبا من فقد تعقل بهما التحصيل بخصوص
 باعتبار افعام هو كونه مفهوما كسب اجتماع السواد واللبا من لا باعتبار خصوصه كذا الحال في
 شريك الباري سبحانه فانه لا تصور الا على سبيل التشبيه بان العقل شئ نفسه الالهي كسبته
 زيد افعامه على سبيل التمثيل بان العقل اذ لا يمكن مفهوم هو شريك له فانه لا يمكن
 فلا يمكن تعقل العقل التحصيل باقية من حيث خصوصيته بل باعتبار ان اعتبارات التشبيه
 او العادة على هذا فنقول الالهي باسم معناه ان هناك علما وليس له معلوم يتعلق به ذلك العلم
 من حيث باقية بخصوصه هو صحيح كما في قوله وتبين ان يقال مثله ان هناك علما وليس له معلوم

عن ذلك بالانتماع ان الارادة اعتقاد المنفع او نية مطلقا بل يقول هي اعتقاد المنفع له او لغيره ممن يؤثر فيه بحيث يمكن وصوله الى احد هاتين الامور المنفعت من لعب او محارضة و ليس الذنب ذكر توبه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك لعقل قدرته تامه بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل عن ليس واصل اليه دون الوصول اذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعجز الارادة انما هو على راي المخترع واما الارادة عند الاشاعة فصفة مخصوصة لاحد من المقدور بالوقوع و ليس الذي يقولونه محتمل انكره في الاشهاد لكن ذلك ليل ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصوصة لاحد للمقدور من الوجوه وسببين في المقصد الثالث من هذا النسخ انما هي اخصه مخصوصة المذكورة في غير ليل وليست بالمشروطة بالليل ولا اعتقاد المنفع ثم حصول ليل في الاشهاد لا يجب حصوله في الغالب ليس يصح بالقياس لشوق افاد في فيما خلا يصح تفسير مطلق الارادة بالليل

المقصد الثاني

الارادة القدرية توجب المرادى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بعقل من فعال نفسه ازم وجود ذلك الفعل والمنع كقائه عن ارادته اتفاقا فمن اهل المنع وكلمة الله وآية انطلقت بعقل غير غفيل بخلاف المختار المتقالبين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر واجب وجوده والمأمور به كما في العصاة واما الارادة الحادثة فواجبة اتفاقا بمعنى ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من فعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعة وان كانت مقارنته له عندهم وذلك في ذلك الجاني وانما وجب من متاخري المختار وجوز النظام والاعطاف فحضر ابن حرب وطالبان قدما من مختار لغيره انما بانها راي ركاب الارادة الحادثة المراد اذا كانت تلك الارادة قصد الى الفعل وهو اى المقصد الى الفعل بما يحده من الاشغال والاكباد اى حال ركبا وانما الفعل لا غير فاعلم ان الارادة اذا كانت غير فاعلى الفعل لم توجب المراد فانه قد تقدم الغرم على الفعل فلهذا تصور ركبا اياه واستدوا على ذلك بان الغرم توطين النفس على الاعطاف من بعد سائر التردد فيها والغرم الذي هو التوطين للفعل الشدة والضعف وتيقوى شيئا فاشيا حتى ينتهي الى رتبة الغرم فيزدول التردد ولا يكتفي مع ذلك فقد لا يكون الغرم الوصول الى مرتبة الجزم بمقدار العقل ولا قصد العمل بل يكون جزمنا بسبب قصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وما يزدول ذلك الغرم والجزم لزوال شدة من شدة الفعل واحدا وشئ من مواعظ العقل بعد اليقظة او لم يكن التوطين البالحاج للجزم موجب للفعل فلهذا لم يتشكك ان اولى لعدم الاكباد فلهذا لم يتصور ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي الغرم ولم يجوز ان يكونا متوجها و ارادة متقدمة لى المقصد ويجوز الاكباد اياه واما الاشاعة فمطلوب الغرم من قبل الارادة بل امر متاخر اليها

المقصد الثالث

الارادة عند تأخير مشروط باعتقاد المنفع او ميل يتبعه وذلك ان ارادة لوجوده بها فلا يكون محتمل احد هاتين الامور ولا مشروط به اليه فلا يصح تفسيرها باحد هاتين الامور خلافا للمختار الذين يفسروا بها احد هاتين الامور

وجود الارادة بدونها ان الهادى من السمع اذا نحن اى ظهر له طريقان متساويان من الافضال الى مطلوب
الذى هو انما جهة فانه مع كونه لغاى الرب يختار احدهما بالارادة والارادة تقتضى في ذلك الاختيار على ترجيح
احدهما بالنفع ليعقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة لا يقول الا يكون معقول
لرجح على عدمه فان الهادى بدارته مرجح اياه على تركه بل لا يقول الا يكون اليه اى الى الفعل داخ بعرض
التعامل عليه من اعتقاد النفع او ميل الى فعله ومعلوم بالضرورة انه من درشته وحيرته لا يتخير به الى طلب مرجح بخلاف
بسبب احدهما بل لا يطلب ولا يتصور وفي تلك الحالة سوسه الحاجة ومعلوم بالضرورة ان الغرض ان لو لم يجد المرجح
لم يترقب شكرا فيه حتى يفرش السمع وكذلك المتطشان اذا كان عند قدحان من ماء وفرغ من استواءهما من
جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع لمرحبه في اعتقاده على الآخر وكذلك جالس عند طريقان متساويان من
جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه الاشياء وجود الارادة بدون اعتقاد
النفع او غلبة ثبت وجوده بدون الميل النتائج لما ذكرناه لا وجود للتابع بدون المتبوع والمفترضة او دعوى الضرورة
لان من استوى عنده الطرفين لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يخص بذلك الطرف فادام
الاستقرار لا يتصور منه ترجح اصلا والحوادى منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الاشتراك المذكور فاعلم
بالضرورة وجود الترجيح فيما لا مرجح وداع كما تحققت فان قيل من ابدى ان الفعل في هذه الاشياء يرجح على الرب
فلا تساوى فيما بينهما قلنا سلوك احد الطرفين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذ استوى السلوكان
فقد استوى سلوك احدهما وترك كل واحد مخصوص به وان شئت سلكا الاخره ايضا السلوكان امران مقدوران
متساويان وقد رجح احدهما بلا داع اليه وبما المطلوب نعم المعقولة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى
وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب الاعتقاد اذ لو لا ذلك لم يتحرر شيئا منها ما فرض تساويه وليس يلزم
من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فعمل بالذات المذكورة صارت سببا لعدم تثبات الشعور في الحقيقة
خلاص ذلك لا يعرف الهادى الا ان كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة فبذلك قد قيل اذا فرض تساوى الطرفين
في النجاة فان طبيعة النفس سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة في بين اكثر والقوة يرفع بضعف
كما هو الشايع بين يدور على عقبه وانما هي المقدورين والحقين يختار اياها الاقرب الى الحق

المقصد الرابع

الارادة مقابلة للشهوة التى هى فوقان النفس الى الامور مستلذة بوجوهين الاول الارادة التى
تفسد دون الشهوة فانه لا يتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجاز عن الارادة
كما قيل المريض بالشقى فقال شقى ان الشقى اسه اريد ان الشقى وقية اسه في هذا الفرق فليس
تفرقة ما اخترنا من الارادة من التعريف ليعنى انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع
لما جاز تعلقها بنفسها لمجاز ان يعتد الشخص ان سعى اعتقاده منفعة فعل من فحاله او في املا اية فحاله

فتمثل إلى ذلك الاعتقاد والتجديد والادوات من اختصاصه لخصته لحد طرفي المقدور بالوقوع
 فلا يجوز تعليقها بنسبها لانها لا تتصلب بتقديره ولا لا يتجلى حصولها فينا لا ارادة اخرى وكذلك لا يتجلى
 العلم الا ان يراد به الفرق على تقدير اقدار الله تعالى اياها على الارادة فان العلم بنار على هذا التقدير يتغير
 ان تلك الارادة المقصودة بل يكون مرادة العبد بآرادة اخرى او لا وجب الاشارة الى العبد فليس عن فاعل
 كما علم في ذلك ان الارادة وقيل يجب ان يكون الفاعل للارادة عريضا بالارادة اخرى الوجه الثاني بان
 الانسان لا يقدر على شرب دوكرية غاية اذ كان ميتا فمشربه ولا يشربه بل يتغير عنه وقد تسمى الطعام الذي لا
 يزيد واذ علم ان فيه بل لا يقدر بعد كل واحد من الابدان والجمود في ذلك الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد
 فيبينهما علم في وجهه بحسب الوجه وذلك الحال بين الكراخ والمطرقة اذ في الدوام المذكور وحدت المقررة دون كل واحد
 بل يتجلى لآرادة في تلك الحزم لوجودها في كل واحد من الابدان بالتركة البسيطة وقد يجتمعان ايضا في حرام مشهور عنه

المقصد الخامس

انما هي الارادة غير التي فانها لا تتصلق بالاعتقاد ومقدار لها عند اهل التحقيق وهي قد تطلق بالاحمال فلا
 وبالماضى وقد توهم جهان التي نوع من الارادة حتى غرر لآرادة العلم انه لا يقع او شك في وقوعه
 واتفق لمحققين من المشاءة في ذلك على ان التي غير الارادة وليس الذي يسمونها ارادة كما هو بالتعيين شبهة بالاطلاق

المقصد السادس

قال شيخ الاشعرى وكثير من أصحابه ارادة الشيء كراخه ضد بعينه اذ لو كانت ارادة غير ما هي غير تلك الكراخه
 فانما اشبهها او ضد انما يشبهها كقولهم اقول انا متعلقين او المتضادين وانما خالف لما هي امر لا يكلمها ولا يضادها
 فيجتمع ضد اهل بجماع كل واحدة منها ضد الاخرى اذ الخالف الشيء ليجوز اجتماعه مع ضد كراخه
 الخالف الشيء لولا فانما اجتماعه وتجا مع البياض البياض ولكن ضد كراخه الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء
 مع ارادة ضد كراخه لارادتين المتعلقين بالضد من متضادتين فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة الشيء
 ارادة الضد فاذا جاز اجتماع كراخه الضد مع ضد ارادة الشيء فيلزم كراخه الضد مع ارادة ا
 يلزم جواز اجتماعهما وان لم يقل ضد ارادة الشيء كراخه ذلك الشيء فيلزم ضد كراخه البعدين لان استحالة
 ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما واستحالة ارادة الشيء مع كراخه وانما اجتماع كراخه الضد مع
 ارادة مع والوجه ابعد من استحالة الاشياء انما لا يلزم ان الخالف الشيء بجماع مع ضد كراخه لولا
 فلا يلزم الشيء وخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك ان اللزوم يمنع اجتماعه مع ضد اللزوم
 فلا يجوز اجتماع الشيء من المتعلقين مع ضد صاحبه وجواز كون الشيء الواحد ضد المتعلقين
 وسيله هذا الوجه لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما خالفه ولا جاز اجتماعه مع ضد كراخه كالنوم هو ضد
 العلم والقدرة المتعلقين ولا يجامعه شيء منها ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهر على ما ذكرتم

فصل ثانی فیہ دیوان شرعاً کہ بہتہ العبد المشعور بہ انشاء ضروریہ وقد لا يشعر بہ ای بالصدق حال ارادة
 انشی وایچیز ان بظہر غنی باہمال ویتعلق بہ الارادة مع انقطاع عن صدقہ ویتفکک بشک الارادة المتعلقہ بالشیء عن
 کراہتہ العبد فلا یکن الارادة لنفسہا وایچیز فاستلزم الشیء لا یتوقف علی شرط ہو ظاہر واستلزم ارادة لشیء
 کراہتہ صدقہ متوقف علی الشعور بالعبد الذی بہ لا یکن ماصلاً مع حصول الارادة فلا یکن الارادة بظہر غنی
 اگر کہ بہتہ وشم من قال ان الشیء لم یدر ان الارادة یمن تکلم اگر کہ بہتہ علی الاطلاق بل ادعی ان ارادہ لشیء
 عین کراہتہ صدقہ حال الشعور بالعبد ولا یمسب علیک ان مثل هذا الکلام کمالاً یختلف الیہ وادعہ لثباتہ بین
 ارادة لشیء وکراہتہ صدقہ باہمال اصل الارادة مستلزم کراہتہ العبد لا مطلقاً اذ قد یمکن ان تکلم کما عین اگر کہ بہتہ
 فی بعض الشعور بل بشرط الشعور بہ ای بالعبد مختلف فیہ قال القاضی ابوبکر والامام الغزالی استلزم صدقہ
 ارادة الشیء مع الشعور بصدقہ استلزم لون العبد کما و باعند ذلک لایزید و الظاہر عند العبد مطلقاً لہذا ان یزید
 الشخص العبدین کل واحد منهما من وجہ ارادة علی السوۃ وادعہ احدہما بحسب اذینہ من النفع وارجح
 علی النفع الآخر فیکون مرادین لاسی السوۃ وہذا الظاہر الذی ذکرہ انما یتأتی اذ انفسرت الارادۃ بحسب
 النفع او ما یتبعہ واما اذ انفسرت بعصۃ تخصصت لحد طرے لعل مقارنتہ لکما ہو راس الاشارة لظہر غنی

ارادة العبدین استلزم انما عاشر

المقصد السابع

قال القاضی من الاشارة والیہ عند اللہ البصر من الغزالیہ الارادة لفتید متعلقاً بصدقہ زائدہ علی ذاتہ متعلق
 سوار کان ذلک لا متعلق بصدقہ لہذا لا یفعل لفتید کہ نہ طاعت کما یسجد بارادۃ لہ تعالیٰ وحببتہ لیسجد مہدوداً بصدقہ
 والقول لفتید کہ نہ امر وصدقہ اقل ان ارادہ ای القاضی والبصر من انما ای الارادة لفتید متعلقاً بصدقہ بقرینہ
 موجودہ فی الخارج من کون الارادة کذلک وما ذکرہ من کون الفعل طاعتاً وحببتہ وکون الفعل امر وصدقہ
 وصفتہ اعتباراً لہ فی الخارج کیف والقول لا وجود بجملة معاً لکیف یقوم بصدقہ وجودیہ وان ارادہ
 انما لفتید متعلقاً بصدقہ اعتباریہ فذلک کما لا ینزع فیہ ولا یمتصرون فی ذکرہ فزیاد قائمہ والذی اسم

التنوع الرابع

من کیفیات التمسک بالقدرة وفي مقاصد اربع عشر من الشیء فیما استلحق علیہ الاول فی تعریف القدرة علی
 صدقہ کثرتہ فی الارادة فخرج من ہذا التعریف ما لا یزید کما علم اذ لا تاثیر لہ وان توقف تاثیر القدرة علی خروج
 الیہ ما یؤثر لافق الارادة کما طبیعہ بسانۃ العنصریہ وقیل القدرة ما ہو مہدراً قریب للافعل مختلفہ والمراد بالہذا
 ہوا الفاعل المؤثر والقریب احراز عن البعد الذی بہ یؤثر بواسطۃ النفوس الجوانبیہ والنباتیہ فانما مبادیہ لافعل
 مختلفہ مثل الانعام والنبوت لکنہا البعد کما ہو مہدماً لای ما یستلزم الطباع والکیفیات بکمالہا وقرینہ
 ان المؤثر فی ہذا الاطلاق من کون ہوا الطباع والکیفیات دون النفوس النباتیہ والجمادیہ کانت ہوا النفوس خارجہ

تقدير المبدأ لانه الفاعل وان كان الموثوق فيها هو الموثوق وكانت الطابع والكيفيات آلات لهما لم يخرج بقيد
 القريب بل ان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامهما بانها متضمنة لمتاثر
 في هذه الافايل وبهذا الانها من شتمت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فليس غير طبعية القسرية بل هي
 فكانت داخلية بحسب الظاهر في المبدأ وفارقة القريب فالقوس الفلكية مقدمة على تفسير الاول لانها
 تؤثر وفق الارادة وبذا انما يصح انما كل افعلة على ما يتناول الجبر والعرض معا كقول القوي يا رب
 او رب يا قوس الملكية ما يكون صفة للفلك الفلكية الجبرية وان كان مستعدا دون تفسير الثاني لانها
 ليست جبرية لانها لا تعمل بمختلف بل بفعل واحد على سبب واحدة مع التصدير والتكليس الثانية بل اني نسخ
 بالضرورة وقيل هو سهو من النسخ لما مر من ان القوس الثالثة ليس مبدأ قريبا والكسوف ان يقتل
 والقوة الثانية يمكن ان في الكتاب موافق للمفهوم بالحس فانها قدرة على تفسير الثاني كونها قريبا
 لا فاعل مختلفة دون التفسير الاول اذا لشعور لها بافعالها واما القوة الجوية فقدرتها على تفسيرين كذا
 صفة بوثرة وفق الارادة ومبدأ قريبا لانها مختلفة والقوس العنصرية سوارا رايها باصورة مقومة
 لها في الاجسام بسيطة لسيطة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة لسي صورة نوعية لذلك المركب كقوة
 المبردة التي لا فيون والسمية التي للفرعون او ما هو عرض فاعلها كحرارة والبرودة ليست قدرة على تفسير
 اذا لارادة لها ولا لشعور وليست اصنافا مختلفة بل على نوع واحد ويرد عليها على التفسيرين القدرة فمادة
 على رايها معاشر الاشاعة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا بد من التفسير الاول وليست مبدأ الاثر ففعلها
 فلا بد من التفسير الثاني وايضا وان كان لها عندنا بالعلق بالعقل لسي ذلك التعلق كسواء الدليل على ان
 القدرة الحادية ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد للقدرة وتأثيرها فيه وانما في الحال ان فعل العبد
 واقع بقدرة الله في قدرته متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه لما سبب من على انه تعالى قادر
 جميع إمكانات بل جميعا صادة عنه فلو اراد الله تعالى من الافعال المقدرة للعبادة اراد العبد هذه
 لازم ما هو عما سافر من اجتماع العبد من اوعدها معا ولا شك ان المانع من وقوعه من كل منها نوع
 مراد الاخر فاذ لم يقعا وجب وقوعهما معا يلزم ذلك المحذور وايضا اذا فرض ضد ان لا واسطة بينهما كما
 عدما معا فلا يكون احد بما عجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو اليه محال لا يقل
 تخار ان يقع مقدور الله تعالى لانه قدرته اقوى من قدرة العبد الا ترى انها هم منها المتعلقة بها لانه
 تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم حينئذ اثر قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم خلقت اثرها في هذه الصور
 المفروضة لمانع منها من قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التامع على
 الوحدة فيه لان خلقت الاخر نقصان في القدرة والناقص في القدرة فيكون بها ويجوز ان يكون عبدا لانا
 القول عموم المقدرة لا يؤثر ان تعلق القدرة بغير المقدور بل يعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة فلما فرض

الخارج عن كل ما يحل تلك القدرة المحاذية لغيره على فعل غيره ولا يصحوا لثباته على فعل واحد بل يكون
كل واحد من الاثنين محلا لفعل متمايز ولو لم يتخصص الفعل الآخر فلا يمكن اتصاف قدرتين كاستيذان على فعل واحد

المقصد الثالث

واقفت الاشياء والمخترعات وغيرهم على ان القدرة حقيقة وجودية تبا في مجال الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن
الفعل وقال لشرين لمخر القدرة المحاذية عبارة عن سلامة فعلية من الآفات تجعلها صفة عدمية قال من ثبتت
صفة زائدة على سلامة فعلية لم يزل بان واحد الامام الميرزا في المحصل حيث قال الرج بالقدرة في حتمية
كان على سلامة الاعضاء فهو مقبول وان كان على عدمه فعدمه التراجع وقال ضرار بن عمرو بن مسلم بن سالم انما هي
القدرة المحاذية لبعض القادر فالقدرة على فعله عبارة عن سلامة فعلية والقدرة على الشيء عبارة عن الزوال لسلامة فعل
القدرة وبعض القدرة وسادسها من التخصي

المقصد الرابع

تختلف في طريق ثباتها في ثبات القدرة المحاذية على علمها وحقها على علمها شاعرة وهو انها لو لم يعلم وجودها لم يوجد
كما في تاليف حيث تلتان الفرق بين لصاحبه على انهما ادراكا لقطعة من طوفان دورى فانما يجد حاله يصحوا له انما يتاخر
على انهما وكذا نجد الفرق بين حركة الارشاد وحركة التقدير وقال الضراري في التفرع هو طريق ثباتها في الفعل التي تسير
بعض الموجودين دون بعض فانما يتاخر في فعل من موجودات القدرة من غير وثمان الاول له قدرة دون الثاني
فانما يتاخر من الفعل قادر عن ذلك على الفعل وطول قدرته عليه ولا يتاخر من الفعل حال كونه موقوف على فعله عليه فلا
يتخصص طريق ثباتها في الفعل فكان قال احدنا في بيان الفعل مداه من التخصيص بقدر ارتفاع المانع قلنا كما لا يخفى
من الفعل بقدر ارتفاع المانع وهو غير فيلزم ان يكون المحاذية قادرا فان قال القدرة مصحوبة بفعل لا يوجد ولا يكون
المنع موصوف بل يصح ان لا يتحقق من كل المانع بخلافه عاجزا وليس موصوفاً للفعل قلنا لا يلزم بل يرجع هو ان الفعل
يتعذر موصوفاً اما عاجزا او فرض زوال المانع في الفعل منها فمن اين كان وجودها مع احد هما دون
اخر وقال اليعاقبة الجبائي هو طريق العلم بالقدرة فالعلم بمصدره وسلامته من الآفات قلنا قد توجد
تلك المصحة شخصه والقدرة له عند انصافه باضدادا من النوم والهمز فلا يكون العلم بتلك المصحة مستلزما
لعلم بثبوت القدرة وكيف اوضح التخصيص بتلك الاضداد والقدرة له انما

المقصد الخامس

قال الشيخ واما صاحب القدرة المحاذية مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في نفسه
ولا توجد القدرة المحاذية قبله فضلا عن تعلقها به قبل الفعل ولكن الفعل على يتبع وجوده فينبغي ان
هو ان لم يتبع وجوده قبله بل اكن غير فرض وجوده قبله فحق اسيه فالحالات التي فرضناها انما احاطت بالعلم
على الفعل يستلزم ذلك على حال الفعل بحيث لا يكون ان القدرة على الفعل متاخرات له يستلزم

متعینین یعنی کونه متعینا و غیر متعینا و قد لازم من وجود الفعل قبله محال فلا یکن ممکنا اذ لا یکن متعینا
 محال بالذات و اذا لم یکن الفعل قبله ممکنا لم یکن مقدورا قبله فلا یکن القدره علیه موجوده و قد لا شک
 ان وجود القدره بعد الفعل لا ینصو فی حدیث ان یکن موجوده معه و هو انما کان قبله من لا یمنع ان القدره
 اذ وجوده فی حال کانت متعلقه بوجود الفعل فی ذلک الحال حتی یلزم امکان وجوده فیہ بل نقول القدره
 فی الحال انما هی علی الیقاع الفعل فی ثانی الحال و هو ای علق القدره السابقه بالفعل علی ذلک الوجہ لا ینصو
 ای امکان الفعل فی الحال بل فی ثانی الحال فلا یضربنا ما ذکرتم من ان الفعل لیس یکون قبل حدوثه فی جوهر کون
 القدره موجوده قبله قلنا الایقاع الذی هو تاثیر القدره الحادثه فی الفعل و ایجاد ما یایدی را کیم ان کل نفس
 فعل علی معنی ان التأثير فی الفعل یمکن حصول الاثر الذی هو الفعل محال ای فلا یقطع محال فی الحال
 لما ذکرنا من ان حصول الفعل مستحیل قبل زمان حدوثه و ان کان غیره عادا الکلام فیہ لان الایقاع ممکن حادث
 فلا بد له من تاثیر القدره فیہ فلا یقاع الیقاع اخرو لزم تسلسل بان یکن بین القدره و الفعل ایقاعات و تاثیرات
 غیر متناهیة لا یحال الایقاع امر قیاسی سے فلا حاجه به الی الیقاع اخرا بالقول انما یقع لموقع بصیغه الایقاع
 دون الایقاع متحد الی ترجیح قطعاً و هو الزاد بالتاثير و الایقاع و فیہ ای محال ذکرنا من دلیل شیخ فخر رازی
 ذلک انظر الی تحقیق معنی قوله حصول الفعل قبل الفعل محال لا قدره یزید و ان حصول الفعل فی زمان بشرط کونه
 قبل الفعل محال کلاماً لم فیہ الا لا شک ان تناقض الاستلزام ان یکن ذلک الزمان مقدماً علی الفعل و ان
 لا یکن متقدماً علیه بل معه و استلزامه ایضاً قبل وجود الفعل و عدمه معاً لکن هذا محال لم یلزم من وجود الفعل
 فی ذلک الزمان و عدمه حتی یلزم من تناقضه فیہ بل من منع فرض کون ذلک الزمان قبل الفعل مقارناً عدمه
 فیکون هذا المجموع محالاً دون الفعل وحده بل هو ممکن فی ذاته فلا ینصف بالامتناع الذی فی اصله بل الامتناع
 لغيره و ذلک لاننا فی علق القدره به و قد یزید معنی آخر و هو وجود الفعل فی زمان عدم الفعل لا بان
 یجتمع فیہ مع عدمه بل بان یفرض خلوه سے خلوه ذلک الزمان عن عدم الفعل و یفرض وقوع الفعل فیہ
 بدله و ان غیر محال فی نفسه و لا یستلزم محالاً ایضاً یفرض علق القدره به قبل حدوثه علی هذا الوجه و ذلک
 انفسه و ذکرنا من ان الفعل قبله محال بشرط کونه قبل الفعل و لیس محالاً اذ لم یوجد بل لک الشرط لفقود
 ریه فانه محال بشرط قیامه سے یمتنع کونه قائماً قاعداً معاً فیکون الاجتماع محالاً لا یفقد فی نفسه و لا یفقد
 فتعود فی زمان قیامه فانه لو تمیل ان بعد ما لقیام و یوجد بدله لفقود و قد افق شیخ فی ان القدره الحادثه
 مع الفعل لیس من اشترکة التاثير و محمد بن عیسی و ابن الراوندی و ابی عیسی الوراق و غیرهم و قال
 انظر الی ای کفر بهم القدره قبل الفعل و یعلق به و یستحیل علقها بالفعل حال حدوثه ثم یختلفوا فی اعتبار القدره
 من حیث حال یستلزم محال وجود الفعل و ان لم یکن القدره الباقیه قدره علیه ای علی ذلک الفعل
 و یعلق علقها به حال وجوده لکن کسب اعتبار الی زمان وجوده و قد ورد ما یخالفه غیر ما یوجد القدره کالبیضاء

المقصور من غير شرط في وجود الافعال المقدرة و منهم من افاد ان وجوب الفعل وجوز انتفاء القدرة على
 وجود الفعل كما يجوز و انهم انما افعل حال وجود القدرة و ليس على ان القدرة و لعلها بفعل انما هو قبله
 لا مع وجود الاول ان اخلق القدرة بالفعل معناه الايجاد و ايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل بل
 يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود و لهذا صرح ان يقال اوجدته فوجدت انما يعني على ان القدرة لا توجد مفرقة
 و هو محمول على تقدير تسليمه نقول انما افاد ان ايجاد الموجود و ذلك الوجود الذي هو اثر ذلك الوجود و جاز يتبع
 ان يكون ذلك الموجود الذي هو الاثر و ذلك الوجود مستند الى الموجود و هو حاصل اليجاد و لا يستعمل به اليجاد و هو
 الموجود و آخره حقيقة ما مر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان و ان كان مقتدا عليه بحسب الذات
 و هذا التقدم هو الصحيح و يستمال القابضينها الوجه الثاني ان جاز تعلق القدرة بالفعل انما هو حال حدوثه
 يلزم القدرة على الباقى حال لقائه و التالى كما بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس
 الا كونه يتحقق الوجود و الحوادث حال حدوثه يتحقق الوجود و الوجود و نقول وجوده بالباقي هو نفس الوجود و
 الحدود و تعلق القدرة حال الحدوث تعلقته به حال البقاء لان التعلق واحد و لا تأثير لتعاقب
 الازدواج في احكام النفس قلنا فخر من اے فخرم تعلق القدرة بالباقي لادوام وجوده و دوام تعلق
 القدرة به و افرق بين الحوادث و الباقي كما يطل به الملازمة المذكورة اعني باحتياج الموجود من عدم
 الى مقتضى وجوده و دون غيره و هو الباقى و معناه ان الحوادث هو الموجود و بعد عدمه فلو لم يتعلق القدرة
 ببقى على عدمه و قد فرضنا وجوده من غير تلك الحوادث الباقى فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم يتعلق به القدرة
 ببقى على الوجود و ليس بمحال كونه مطابق للواقع او يقتضيه و ليس اولا بتاثير العلم في الاتقان فان الموقوف
 الاتقان بالفعل و احكامه هو العلم و العالمية عندهم و لم يشترطوا مقارنته في استمال الاتقان حال المقارنة و ان كان
 ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه و ثانيا بتاثير الفعل في كون الفاعل قاطعا فان الفعل موقوف في اتصافه بالقاء
 في كونه قاطعا حال الحدوث و بتقدير كون الفعل باقيا عندكم لا يورث في اتصافه بالقاء عليه حال البقاء و مقتضاه
 ثانيا بتاثير مقارنته الازدواجية و انما جوبنا اے يخرجون مقارنتها لوجود حال الحدوث و ان البقاء فلم يلزم من
 عدم المقارنته حال البقاء عدم المقارنته حال الحدوث فكذا الحال في القدرة لا قال لا بدى و لو و اما
 الفرق بين هذه الصور الثلاث و بين القدرة لم يجد و الیه سبب لا الوجه الثالث انى كون القدرة
 مع الفعل لا قبله بوجوب حدوث قدرته الله تعالى و قد قدم مقدرة اذا لم فرض كون القدرة و قدرته
 معا فلو لم من حدوثه مقدرة الله تعالى لحدوث قدرته انما من قدم قدرته قدم مقدرة و لا كلاهما بل
 بل قدرته تارکة اجتماعا و متعلقه في الفعل بمقدرة الله تعالى فثبت تعلق القدرة بمقدرة الله تعالى و لا قبل حدوثه و لا قبل
 ذلك مقتضى القدرة انما هو مقتضى ما في القدرة و مقتضى ما في القدرة و مقتضى ما في القدرة و مقتضى ما في القدرة
 خلاصة تعلق به القدرة قابل للعبه منه و في هذا الوجه ارب الالهية في كونه الالهية و مقتضى ما في القدرة و مقتضى ما في القدرة

الحصر على وجود القدرة قبل وما ذكره سنة الجواب بيان السبب الذي به كان المقدور متاخرا عن
 القدرة فلو تأملنا ذلك لم نجد له داعيا له فان قلنا ان القدرة لا وجودا ولا قدرة قبل الفعل مع تعلقاتها
 وجوب سلم وجودها ومنع تعلقاتها فلا يكون الترتيب الملائم قلت وجود القدرة مع استمرار التعلق بالكلية بما يابا
 اليد به فلا بد ان يقال هناك تعلق متوحد غير كافي في الوجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع
 تعلقاتها في الجملة والافراد تتبع تعلق القدرة بالفعل في الازل لاقتناع كون الفعل ازليا فالتعلق ليس
 تعلقاتها بالفعل قبله بل ان تها لا يتغير في ذلك المكان بحسب ما يوجب هذا التعلق اذ هو يكون القدرة موجودة
 قبل الفعل وتعلقه به ايل قبله بزمان محدود وكان الفعل فيه مكثرا فاصحاب في الجواب ان يقال بالقدرة الملائمة
 الالهية محال في الماضي للقدرة الحادثة التي لا يجوز لها ان لا تكون في الماضي بل في الازل فلو سلم على الفعل
 هو از تقدم الحادثة عليه ثم ان القدرة متعلقة في الازل بالفعل لتعلقها به وتوحد عليه وجود الفعل ولها
 تعلق آخر به حال حدوثه لتعلقها بما هو جابو وجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها به من عدم آثارها في الماضي
 الاشكال بخلافه الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل مع الاقل يلزم ان لا يكون الكافي في زمان
 الكفر مطلقا لا يبين لانه غير مقدور له في تلك الحالة متقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان
 من احد مع الفعل الا عصيانا وبدون القدرة فلا تكليف فلا عصيان والافعال من اعداء التكليف التي
 وجب قبولها لانها الماخوذة عنه تكون المكلف به غير مقدور له فلا يمكن قاده على الفعل قبله وجب رفع
 الماخوذة عنه لعدم الفعل المكلف به وهو لا بد بالاجل من الامة ولا يجوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه تفسير
 مقدور له فليجوز تكليفه بكل الجواهر والاعراض فان لم يقدر له الا لا بد من التكليف بهذا المثلن سو
 كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصح اننا نكثنا بجزء تكليف الحلال عند التمسك من جواز التكليف بالخلق المذكور
 والافرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال كثره اما هو بقدرة وان لم يكن وجوده مقدور له
 بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه ليس مقدور له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بها التكليف
 بخلقها وبالحال تكون الاشياء مقدور الله به هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا
 القدرة ان يكون عند حلقها بما وباشتهر ما مل في الايمان فانه وان لم يكن مقدور له قبل حدوثه
 لكن تركه بطلبه عند الله هو الكفر مقدور له حال كونه كافر اختلف احداث الجواهر والاعراض
 فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به وانما ذكره من قصه الاذكار وجوب قبولها يعني على
 فانه قد تمسك من تتبع تعقيب بين سبب في الظاهر فموسى الشريعة فيمنع من القدرة الحادثة
 الالهية بل يكون القابل على جميع مقدوراته جوده الجواهر والاشياء متعلقا وبصل الجبابرة عند ابي الخليل
 في جميع المقدورات عند وجوده في الماضي واما عند حدوثه في الدنيا فيرون المولد له لم يجوز ان يكون من
 عدم الحاشية في الوجود في الماضي وجوه حثه الالفعل المولد له فلا بد من ان القدرة على الحوادث لا يكون

عن مقدور باعتبار الاشاعة والفرع الثاني انهم اتفقوا على انه ينقسم الالفعل بالمقدرة الى ثلاث
 في وقوعه على انه لا يقاوم بل اى كالفعل القايمة بل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج الى التثنية
 ووقوعه كخارجة عنه اى كالفعل الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر تحريك اليد وعند الاشاعة ان
 المقدرة الحادثة لا يتعلق بها في فرعها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تثني في غير متعلقة بل تثني
 ان يوجد القدرة مع انما لا تعلق بمقدور باصلاحه كمن يتلفوا في كيفية تعلقها بغير القدرة الحادثة تعلق
 بالفعل عقبة اى هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تعلق به في الحالة الثانية
 وكذلك المقدور في الحالة الاولى لا يتعلق به القدرة الا في الحالة الثانية سيما وقيل القدرة حال وجودها
 متعلقة بالبعد مطلقا اى هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعد ليس
 يخص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال اقدمي ثم انهم انما يخصون تعلقها بالحالة الثانية فقط
 قالوا بل قال الفاعل في الحالة الاولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه يفعل وفي الحالة الثانية
 التي هي حال وجود الفعل يقال يفعل ولا يقال يفعل وقال انه يقال في الحالة الاولى يفعل وفي الحالة
 الثانية يفعل وقال ابن عمر يقال للفعل مطلقا اى في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو اسحاق من ان قوله
 العربية فان حقيقة المضارع اذا اطلق مجردة عن الزمان والاستقبال تباد منها الحال وكان ابن عمر يفرق
 ذهب الاشتراك والجمهور على حقيقة في الاستقبال الفرع الرابع قال ابو الهذيل العللات
 القدرة على افعال القلوب مما لا يجوز لقدماءها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان يكون
 قبلها قال الآدمي هذه امثاله من الاختلافات التي لا يستند لها الظاهر فسادها وادخل النظر فيها
 والاشتغال بها فبقي الزمان في عزمه فذلك اعرضنا عنها المحقق محمد السادس المنوع
 عن الفعل بل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه الاشاعة اذا القدرة عندهم مع الفعل فلا
 يتصور كون ممنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع اذا فعل فلا قدرة عليه وقال به ا
 يكون ممنوع قادر على الفعل المقترنة وقرئ بين الجوز والمنع حيث قالوا الجوز ايضا القدرة
 دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاف القدرة بل لضاف المقدور وينافيه مع جهار القدرة سواء
 كان بالمنع وجودا مضادا بفساد المقدور كما سيكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجودا موهوبا
 القدرة اى هذا المقدور كما لا خلافات اشقيك المولدة للحركة السفلية والمضادة للحركة العلوية او كما
 عد ما كاستقراره من شغل المقدور مثل استقرار العلم بالفعل بالحكم فانه يتا في وجوده الاحكام
 دون القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقدور اى قالوا لو لم يكن ممنوع قادر على
 منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلا وبين المقيده اى لا يعلم من ان فاعله
 فلا فاعله من الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والاستقبال من مكانه لكن افرزوا بينهما فاعله بالفرق بينهما

اذا كان لا بان القيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا لا يمكن ان يصحح السالم عن الاكالات اذ ازيد كان
 قادر على الحركة كما كان قادر عليها قبل القيد وذلك لانه لم يقيد له ذاته ولا صفته ولم يلزم عليه ضد من ضد
 القدرة حال القيد الذي ليس به ضد لها فوجب بقا قدرته قطعاً وتجواب عن الاول ان يقال عندنا
 الفرق بينه وبين الوجود في جريان العادة من القيد بانه يخلق الفعل مع القدرة فيدري في القيد حلل الرفع
 القيد فان هذا الرفع معشاة وعدمه اي عدم جريان العادة يخلق الفعل مع القدرة على ذلك يخلق في الزمان
 فان الرفع زمانية غير معشاة وهذا المقدار من الفرق كان الشهادة البديهة والتجواب عن الثاني اننا مع عدم تبدل
 صفاته حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيداً وخلقها فيه حال كونه مطلقاً ما مشياً لا حاجته
 لانشاء القدرة في القيد الى طر ضد من اعداده عليه بل يكفي انتفاء خلقها فيه

المقصد السابع

قال الشيخ واكثر صحابه تجار على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انما هي القدرة الواحدة لا يخلق بالقدرة الواحدة
 جبراً ولا جبراً بل هي تلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقاً سواء كانا
 مؤتمنين او متنافسين لا معاً ولا على سبيل البديل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها لا
 ولا شك ان ما جمده عند صدور واحد المقدورين متنافسين لما جمده عند صدور الآخر وقالت لمقتدر اي اكثرهم
 قدرة القيد يخلق جميع مقدرات المتضادة وغير المتضادة وقول ابي ايشم من بينهم شرود تردد افا حش
 فقال مرة القدرة القائمة بالقلب يخلق جميع متعلقاتها كالمقدرات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة
 بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة
 منها من قدرة القلب وقدرة الجوارح يخلق جميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة اخرى
 كل واحدة منها بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعاً غير ان كلامه لا يوافق في متعلقات
 الاخرى لعدم الآلة اسي يمنع بزيادة افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلة لا يفيته المستور
 لما ثبت تلك الافعال وكذلك العكس وقال مرة رتبة القدرة العقلية متعلق بمتعلقاتها معاً دون القدرة
 المحسوسة فانها متعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابي الرزق من مقتدرين
 صما بنا تعلق القدرة الحادثة بالقدرة بالامعاء وجمعت بمقتدر على انما هي القدرة الواحدة متعلق
 وجمعت من نفس واحد من المقدرات على لتأقيد الازمنة والاقوات مع التأقيد بالسر على
 لا يقع بهما اي تلك القدرة الواحدة مثلاً في محل واحد في وقت واحد وانهم اي المقتدرين لا يخلقون بها
 فهو اليه من تعلق القدرة بالقدرة بالضرورة اذ لا معنى للقدرة الا لمن من الطرفين اي طرفي الفعل والقدرة
 ومن لا يكون قادر على عدم الفعل وتركه الذي هو ضدّه ومنافيه فهو مضطر ومجبر الى الفعل بحيث لا يقدّر
 على الا تفكك عنه لا قادر عليه وهو كالبقيع وعليه اي على كون المكلف قادراً متكاملاً من الفعل ثبت الدعوة

اولی دین الحق والاثواب والعقاب علی الافعال الجلیة والقابلیة فاذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها
 بغيرها واولی وجیب عن ذلک بان ان یارید یکونه مضطرا ان فعله غیر مقدور له فهو ممنوع وان ازید بان مقدور
 ومتعلق قدرته متعین وان لا مقدور له بهذه القدرة سوار فہذا یحین بانذعیہ ویتزمت ولا منازعة لثانی تسمیة
 مضطرا فان الاضطرار بعضی امتناع الالزام ینافی القدرة الایرة ان من احاط بہ بخاصہ جمیع وجوہہ
 بحیث یخرج عن تعقل من جہۃ الی جہۃ اخرے فانه قادر علی ان یتکون فی مکانہ باجماع منا ومنہم مع انہ لا سبیل
 لہ الی الاضطرار عن مقدورہ قال الامام علیہ السلام ولکن سلمنا ان القادر علی الشیء لا یتوان ان یکون قادر علی
 عکسہ قلنا جاز ان یکون القدرة المتعلقة نہ متحدہ لا واحدة قال الامام الزائر علی القدرة لیلحق علی
 بحر القوة التي ہی مہدار الافعال المتخلقة الجہاتیة وبسبب القوة العقلیة التي بحیث متعی الغنم البہا ارادة
 احد الضدین حصل ذلک الضد متعی الغنم البہا ارادة الضد الآخر حصل ذلک الآخر ولا شک ان لستہا
 ای نسبتہ بہ القوة الی الضدین سوار وہی قبل الفعل والقدرة لیلحق علی القوة المستجبة بشرط
 بزمنا ولا شک انہا ہی القوة المستجبة التي بالصدین معا ولا یتعلق فی الوجود بل ہی ای القوة المستجبة
 بالبت الی کل واحد وخریر بالنسبة الی المقدور الآخر سوار کانتضادین او غیر متضادین وذلک لا یخل
 الشرائط المتعبرة فی وجوب المقدورات المتخلقة فان خصوصیتہ کل مقدور لها شرط مخصوص بہ بتعین وجوب
 من بین المقدورات مشترک فی تلك القوة البہرۃ الا ترے ان المقصد المتعلق بہا شرط الوجود با دون
 غیرا وہی مع الفعل لان وجود المقدور لا یختلف عن الموتر التام ونقل الشيخ الاشعر سے ارادہ بالقدرة
 القوة المستجبة بشرط التاثر وذلک حکم بانہا مع الفعل وانہا لا یعلق بالصدین والمغتر ارادہ بالقدرة
 بحر والقوة العقلیة فلذلک قال الوجود با قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فہذا وجہ الجمع بین التامین
 وفيہ بحث ہذا الحق یجوز نسخ التوجہہ ان القدرة الحادثة ہیست موثرۃ عند شیخ کلکف یصح ان یقال انہ
 ارادہ بالقدرة القوة المستجبة بشرط التاثر وقد یقال ایضا یلزم من تفسیر بہذہ القوة ان یکون اطلاق القدرة
 علی افرادہ بالاشتراك لفظی لیس بشیء لان مفهوم القوة المستجبة مشترکہ بینہا وان کانت ہی فی انفسہا
 متخالفة بالبتہ او بالموتی

المقصد الثامن

المتصور عن موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور ائمتنا مطلقا لیل بان شیم فی اقوالہ الحدیث ہبہ
 الی انہ ای العجز عدم القدرة وانہا من موجودات الاعراض معترت بوجود الاعراض وخلاف الاعم فانی کونہ عرضا
 موجودا من حیث شاع فی الاعراض مطلقا لثانی اثبات کونہ ذاتا متفرقة عن ضروریۃ بین الزمن والمنوع
 من الفعل فان کل عاقل یکدر من نفسہ متفرقة بین کونہ متساو کونہ ممتوفا من القیام مع سلاستہ
 والان فی الزمن صنف وجودیہ ہے العجز لیس نہ اصفۃ للمنوع ولا بی ہاشم ان یکملہا ای المتفرقة

المتفرقة

والضرورة عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في المنوع فان المنوع قادر على ما به كما قال الامام
 الرازي لا دليل على كون المعجزته وجودية وما يقال من ان جعل المعجزة عارة عن عدم القدرة ليس اولى من
 العكس ضعيف لاننا نقول كلاما محتملا واذا لم يتم دليل على احدهما كان الاشتغال باثباته في المقدور ان
 من فسرت بسلاطة الاعضاء فالمعجز عارة عن فته تعرض للاعضاء وكون القدرة اولى بان لا يكون
 لان السلاطة عدم الالة وان فسرت القدرة بجهة تعرض عند سلاطة الاعضاء وسعى بالتمكن او ما هو عليه لم يجعل
 المعجز عارة عن عدم تلك الية كانت القدرة وجودية والمعجز عارية وان اراد بالمعجز ما تعرض للمعجز
 حركة الارشاش عن حركة الاختيار فالمعجز وجودي وقيل الاشاعة ذهبوا الى هذا المعنى فهو يكون وجوديا ثم قال
 الشيخ ابو الحسن الاشعر في كلامه من قوله اعجزنا فليطلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن
 عاجز عن القصور والموجود والآن القيام بالمعدوم فان التعلق بالمعدوم محال محض لا عبرة أصلا واختار على هذا القول
 ان المعجز لا يثبت المعجز فيه بل يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة وله قول ضعيف بوجاهة ابي المعجز
 في خلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهب المختزن وكثير من اصحابنا على هذا فالزمن عاجز عن القيام بالمعدوم
 الا عن القصور والموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا يسيل اليه الى الاثبات كما عنه وجوز ان يعلق المعجز
 بالضدين زرع ذلك في يجوز على هذا القول تعلق المعجز بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما
 لان المعجز متعلق بالمعدوم ويجوز تعلق الضدين فيه والقدرة حاطقة بالوجود ولا يجوز اجتماع الضدين فيه وكذا
 يتقدم المعجز على المعجز في هذا القول وانما على القول الاول فلا سبق والتعلق بالضدين كما عرفت معناه القول
 الاول الذي هو الصواب انه المعجز ضد القدرة في جهة التعلق بمتعلقاتها واحدا والامتناع والى التعلق والقدرة
 متعلقة بالموجود كما هي فليكون المعجز متعلقا بالغير ذلك الارادة واكرامة فانها لما اتفقتا كان خلقها متضادا
 ومحمد القول الثاني هو الاجتماع من الاعتقاد على معجز الزمن من القيام مع انه معدوم قال المصنف ولوقيل في
 الاستدلال على القول الثاني ان التعلق بالمعدوم يلزم عدم معجز المتحدى بمعارضته القرآن اي يلزم ان لا يكون
 المتحد معارضته معجزا عن الاتيان ببله بل يكون عاجزا عن الاتيان ببله وانه خلاف الاجماع لان لا
 يصنعون على معجزه في الاتيان بل مثل هذا القرآن وخلاف القول الثاني لان الفعل يكلم بان المعارضته
 يكون بالاشكال لا بما كان حسنا او يمين الجواب عن الاستدلالين بان المعجز يقال باستشراك
 اللفظ لعدم القدرة ووجودا وصنفه وجودا بل يشق الفعل الاعن قدرة كما في المعترض فاعجز عن
 القيام بالمعنى الاول وعاجز عن القصور بالمعنى الثاني واتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بل
 القرآن وكان ينبغي قوله على هذا المعنى كما أشهد اليه

المقصد التاسع

المقدور بل هو قبح علم الارادة المتخلفة فيه بخلاف من قال سمي جرحه للارادة فانه اى كون مقدور

خدا الودک گفته زعم ان الودک یقوم بجز من اجزاء الانسان غیر بالقوم بالنوم من اجزاء غیره
 اجتماع العینین فی محل وقال لکن المادک فی النوم موجود فی نفس مشترک وذلک ان نفس مشترک
 جمیع الحسوسات منظاره فان الحواس منظاره اذا اخذت صور الحسوسات من خارجیه وادتها الی نفس مشترک
 صارت تلك الصور مشابهة لتلك ثم ان القوة الخیلة التي من شأنها ترکیب الصور اذا دلت صوابها
 طبعت تلك الصورة فی نفس مشترک وصارت مشابهة للصورة الخارجیه فان الخارجیه لکن مشابهة
 لکونها صوراً خارجیه بل کونها رسمه فی نفس مشترک ومن طباع القوة الخیلة التصویر وادتها الی نفس
 مشترک وطباعها ما قدرت عن بذ الفعل (یعنی رسم الصور فی نفس مشترک الا ان هناك امرین صدقین
 هما عن فعلها واحد باقوا در الصور من الخارج علی نفس مشترک فانه اذا انقطع من هذه الصور لم یجمع
 الا تشابه بالصور التي ترکیبها الخیلة فتعوقه ذلک عن عملها عدم القابل وادتها لتسلط العقل اولاً ولهم علیها
 الضمیر عند استیلاها بفوق ذلک عن عملها وادتها فی ان کما غلظت الصور فترغت المصداق
 فی التصویر وذلک ان النفس اذا نام انقطع عن نفس مشترک توارد الصور من الخارج فیسقط الانتقاض
 الصور من الدخول وادعت فتقول باید که التایم والیشابه صور مشترکة فی نفس مشترک موجودة
 فیہ ویکون ذلک ای وجدانه فی نفس مشترک وارتسامه فیہ علی وجهین الاول ان یرد ذلک بلذک
 علیہ ای علی نفس مشترک من نفس الناطقة وبنی تأخذ من العقل الفعال فان جمیع صور الکیانات
 من الازل الی الابد ترسم فیہ بل فی جمیع الیادی العالیة والملیکة السوایة ومن شأن النفس الناطقة
 ان یصل لتلك الیادی اتصالاً معنویاً روحانیاً فیتقش بعض انبیاها کان اوسکیون او جوکان وادان
 استغراقها فی تدبرها فتعوقها عن ذلک فاد حصل لها بالنوم لانی فراغ فربما اتصلت بها فاکتسب فیها
 طریق بها من احوالها وحوال من یقرب منها من الالهی واکوله والا فکیف والبلد من جمیع یصلح
 اناس راها ولو كانت تعجبه الهة الی الحقول لاحت هذا شیار منها ثم ان ذلک الامر کلکی
 فی النفس لیست وکیسوه الخیال ای القوة الخیلة لما جبل الخیال علیہ من المحاکاة والانتقال من شیء الی آخر
 شابه له لوجبه ومن الفصل بین الاشیار المتصلة والتركيب بین الامور المتفصلة علی وجه مختلف
 واما کبریتی صورائی طبیعة صور لجزئیة اقربیه من ذلک الامر کلکی او بعدة منه فمحتاج فی معرفته
 فی النفس علی الوجه کلکی الی اعتبار وجود ان یرج المعرجو عا قمره من وجوده ای لای تأیید عن تلك
 الصور التي صورها الخیلة حتی یحصل المعبر بها المعبر بها المعبر بها او برأب علی حسب تصرف الخیلة فی التصویر
 واکسوة ما اخذت النفس من العقل الفعال لیکون هو الواقع مطابقاً للنفس الامر وقد لا یصرف فیہ ای یما اخذت
 النفس الخیال فیویدیکما یویدیه ای لیکون اشاک تفاوت الیابکیة والجزئیة منفع ما راہ السامع من غیر
 حاجته الی الرویا الی التخییر وقد یصرف فیہ تصرفاً کثیراً فینقل منه الی نظره ومن ذلک النظر الی آخر

و یگوید ای تفاوت وجود و المانسیه فی تلك النظائر حتی نیدست علی المعبر طریق الوصول الیه الوجود التام
 ان بر علیه ای کس مشترک لایمن النفس بل المانی الخیال الذی هو خزانة صور لمجوسات یا نحو اسر
 النظائر و اما رسم فیه فی البینه فان القوۃ الخیالیة لما وجدت لم یس مشترک خالیاً صورت فیه بعض الصور الخیالیة
 و لذلک فان من دایم فکره فی شیء و از سمعت صورتی فی الخیال بلقی منامه و قد ترک الخیالیة صورة واحدة
 من الصور الخیالیة المتعددة و قد شہد ان کس مشترک قصیر شہادة مع ان تلك الصورة لم تکن مرسمه
 الخیال من الامور الحادثة و قد فصل الیه بعض الصور المتفاوتة الیه من الخارج و ترسمها انک و لذلک فلما
 خلطوا النوم عن المنام من هذا القیل و اما ما یوجیه مرض کثوران خلط من الاغلاط الارلیة او کجار فان
 من مرض اذا ار خلط و بخار او غیره من الروح الحامل للقوۃ الخیالیة لتغیرت افعالها بحسب تلك التغیرات
 و لذلک فان الدوسه یری فی حله الاشبار و کبر و اصغر و یری النیران و الا شعت و السواد فی یری
 الخیال و الارخته و یطیعی برے المیاء و الالوان البیاض و البیضه فالتخیلة کما فی کل خلط او بخار یا ناسیه
 و هذا الوارد علی کس مشترک تمسید الواردین علیه من الخیال و ما یوجیه مرض او غلبه خلط من غلبه خلط
 الاحلام الملق به و لا یصور بل لا تعبیر له فروع و المقترن له متفرقة علی القدرة و المعجز الاول خلفوا من عین
 من کل مایة من فقط و لا یکن من کل مایة اخری مع مایة مع المایة الا و قد قبل هو عاجز عن حملها
 ای عن کل المایة الاخری نه ا هو الموافق لکلام اللہ و ان کان موجودانی کثر اسخ المجد و کل جو
 لا یصع البعز و لا بالقدرة بانسبته الی الاخری فلا یقال هو عاجز عن کل المایة الاخری و لا هو قادر علیها
 و بل هو قادر علی کل واحد بها ای احدی المایة من غیر تعین و غیر قادر علی احدیها من غیر تعین ا بے
 هو قادر علی کل مایة غیر تعین من هذه الجملة و بس بقادر علی کل مایة غیر تعین الیه و کل ای جمیع هذه الاقوال
 و اختلافها قس لا صام و ما یسم فی وجوب تعلق القدرة بجمیع المقدرات فان المایة الاخری معینة کانت
 او غیر معینة من ضمن مقدرات الیحد فالقول بان عاجز عنها و غیر قادر علیها انما قس ذلک الاصل فان کل
 مایة ما ذکرتم کلن لا مطلقاً بل بشرط و هو ان لا یعلق القدرة الواحدة فی وقت واحد فی کل واحد من
 جنس واحد اکثر من مقدور واحد و لو کانت القدرة علی کل مایة قدرة علی کل مایة اخری لکان ذلک
 مخالفاً لاصلنا بشرط و ما ذکرنا قلنا فی الروایة کل فیما نحن فیه هو محمول بالتحریک و هو مختلف بطنان
 المقدور منها هو الحركة و حملها المایة ان فهو متعدد و لا واحد فلا یكون تعلق القدرة بکلها مخالفاً لذلک بشرط
 فان قالوا کل و ان کان مختلفاً لانه لم یوجد له من القدرة غیر ما یوزع الاغلاط فی احدی المایة
 فهو لا یقدر علی کل جمیع الازیادة فی القدرة موازیة لاعتبارات المایة الاخری حتی لو تعلق له ذلک
 لکان یملکان قادر علی رفع جمیع قلنا نه و ان تخیل فی المایة ان امتلا معتین فالقولون فی مایة اخری
 منفصلة عن المایة المحولة فان قلتم نه یتکون من کلها مع کل الا ولی مع انه لم یوجد له من القدرة غیر ما یوزع

اجزاء اوله فلا يجوز ان ذلك في المائتين متصلتين وان قلتم انه لا يمكن من حملها بالقدرة التي يمكن
 بها من حمل محموله فقد انقضت مسلكه لاعتد لان المقدورين من حمل واحد في محليين مختلفين الفرع
 الثاني في تخصيص البقدر كل منها على محل مائة من اذا اجتماعه على اى محل المائة وحلها بمسألة فقلت
 المتفرقة هنا فهم من قبل وهو اكثرهم حملها والحق البقدره كل واحد لكل منها الفعل في محل جزير من اجزاء
 الامر حال الاجتماع ما كان بفعله حال الانفراود يلزمه اجتماع قاهرين مستقلين على مقدور واحد فمتشبه
 بكل منهما من الآخر وبما التزم هذا القابل جزاء اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل يستلزم من قبل
 عباد الضمى واكبرى هذا حامل لبعض بحيث لا يشارك فيه صاحبه وذلك حامل لبعض الآخر كذلك
 ملاحظة لما مضى لان في جزر واحد من المائتين يكون له ولا يخلو ما فيه من حكمه اذ لا بد ان يكون فعل كل فيما
 بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك فان سببه كل جزر من اجزاء المائتين المذكورة الى كل واحد
 من القاهرين على السوية فلا يتبين شي من الفعل احد بما الفرع الثالث وهو مبني على تأخير القدرة
 بالاعتد والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة قد لا تدرك محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة
 يحرك الشخص البقدرة واحدة جزر الى جهة وجزر اخر الى جهة اخرى جزر ثانيا الى جهة ثالثة
 بل ان يضرب مثلا به عليها دفعة فخرق في تلك الجهات واماني محال فجمعة كاجزاء متلاصة فلا يجوز
 ان يولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تحرك محال الى جهة واحدة بل يجمع على عشرة جزر فجمعة
 متلاصة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزر من تلك عشرة فجمعة غير القدرة على
 تحريك الجزر الآخر فيكون هناك عشرة قدر باثنا عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون القدرة القابل بالاعتد
 التحريك مساويا للبعد والاجزاء فجمعة والاى وان لم يكن القدرة على تحريك جزر غير القدرة على تحريك
 الجزر الآخر بل خازان يكون القدرة على تحريك جزر قدرة على تحريك جزرين لكان اى تلك القدرة
 وذكر بانها بل يمكن قدرة على تحريك الاجزاء بالقدرة بالقدرة اذ ليس عدد اولي من عدد فيلزم ان القدرة
 بالقدرة على تحريك الجبل وبوط بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاووية قال الاى في هذا الفرع مما
 اتفق القائلون عليه بالتوليد وهو من قبل حكما تم البارودة وعاديمر الحادة فانه اذا قيل لهم لم
 كانت القدرة الواحدة يحرك الاجزاء المتفرقة ويوجب في كل واحد منها حركة ويتبع عليها ذلك عند
 انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث الانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق بينك سوى الاتصاف
 والافراق لم يجدد والى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو باسم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندى لذلك
 سببا غير اننا وجدنا ان سبيل علينا تحريكه عند الافراق ليس علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه
 وان كان حقا لانه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء متلاصة ولا على
 ان يكون هناك حركات بعد والاجزاء لجواز ان يقال جرمه عادة تعالى بخلق القدرة على تحريك

حال الاخرق دون الاجتماع وان يقلل اليها جازان بقوت التحريك في الجملة على وجود قدرة اخرى
 منقصة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدرة بعد الاجزاء ولا يمكن لهم عن ذلك والى الجبائي فانه قال تفصل
 الاجزاء بل منع من التحريك الاثر من انما نجد القادر على الشيء يتبع عليه شيء بالربط والتقييد وليس ذلك
 السبب انضمام اجزاء العقيدة الى رطلية بل جازان يكون المنع بمعنى مختص بصورة العقيدة لا وجوده فيها غير
 فيه من الاجزاء للجملة وكيف لا والفرق والقياس بينهما من جهة ان مانع العقيدة لا يردول وان تضاعفت القدرة بزيادة
 الاجزاء للجملة فانه قال يردوال المانع بتقدير ان له حد قدر موازنة تعدد الاجزاء للمنقصة وما قلنا من ان كلام
 الجبائي من جهة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع من الفروع
 قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالعقيدة فانه مانع من الشيء من هو قادر عليه هو ان يكون العقيدة مانعا من الفعل
 فروع المحدث ومقدور حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوع مانع اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود
 الكتابيا بطلان كون له ممدور باثبات من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وحيث يكون العقل
 مانعا من التحريك منع الجبائي كون القادر على فعل ماية من قادر على فعل المانية الاخرى معبوا وحكم بان ليس
 قادر على كلها وفي بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضيه كون ذلك القادر ممنوعا مانع لاكونه
 غير قادر عليه كالحاصل من عشر شراي من مقاصد هذه النوع وكان سهو من السخ خان في البحث من فروع
 المحدث لان مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من ثمة فرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب
 كان هذا فرعا راجعا وان جعل فرعا منفصلا كان هذا فرعا مستقلا واجعله مقصد احادي عشر مفردة وجعله القدرة ثم الحركة
 بنية ويسر بل العقدة واليقوى على التصعيد والرفع الى جهة الفوق قسم من جوده ومنهم من منعه للفرق بين
 الاحدية والرفع ضرورة ان كل عامل تجد لقاد تاينجا ويعلم ان رفع شيء شق واقتوى من تحريكه وحرجه عليه
 على على المنع بوجه شديداى الطائفة السابعة لراى الى باشم وادجوا تصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على
 القدرة كالحركة ويسر والاحتياج ما فيه من التحكم اذ لا وجه لرفع الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجزا
 الاحتياج الى ما يزيد عليها المقصد الثاني عشر بل الحادى عشر لما عرفت القدرة مغايرة للرفع
 من وجهين الاول المزاج اثر من جنس الكيفيات محسوسة بالقوة والامنة وذلك لان المزاج كيميائية
 متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقبة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة
 اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان
 احكام هذه الاربع واثارها من جنسها اليها فالمزاج واثره من جنس الكيفيات المتوسطة دون القدرة
 فانها ليست مدركة بالمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة لنفس المزاج
 بل هي كهيئة تالفة لاثنا كالمزاج قد يانع القدرة كما عند الغيوب فان من اصحابه يوجب
 واعيانا ليعبر عنه افعاله بقدرة واختياره ومزاجا يانع قدرته في تلك الافعال والى لا يانع نفسه

فالقدره غیر المزاج المقصد الثالث بل الثانی عشر قال الامام الرازی لفظ القوة وضع اولاً
للمفعول بوجوده في الحيوان الذي يمكنه ان يصدر عنه فعل شاقه من باب محركات ليست بالكثر للوجود من
اناس ثم ان القوة بهذا المعنى مجرد ولا زماً للمصدر فهو القدره على كون الحيوان اذا شاء فعل من افعال الشياطين
الفعل واللام من فاعل عن الشيء سهوله وذلك من افعال الخريجات لمشاقة ذلك الفعل عنها من غير ان تعلم فعل
فلا جرم صار الالف فعل والباء على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المصدر وهو القدره والى ذلك لازم وهو
الالف الفعل ثم ان القدره وصفها هو الجنس لما يعني اخصه الموشرة في الفرد لازم هو الامكان لان القادر لما صحت
ان الفعل وصح منه ان لا يفعل كان الفعل لازم للقدره فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك لازم فقولوا
لا بعض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وهو الحصول والوجود فلهذا ان كان في الحقيقة فاعلاً لا لئلا على
ان المعنى الذي وضع لفظ القوة والا كان متعلقاً بالفعل فها هو اسود الامكان قوة سمو الامر الذي تعلق
به الامكان وهو الوجود والحصول فلهذا لم يندسون مخرج الخط قوة له كانه ممكن في ذلك الخط خصوصاً اذا
اعتقدنا ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بركعة ذلك الخط على شكله ولذلك قالوا وتر القايمة قوس
على شذويعها الى مربعها واداء انقش هذه المعاني على صحيفة خاطر فخرج الى ما في
الكتاب فيقول القوة يقال للقدره والمراد بهما جسمها الى انفس في المقصد بيان القوة قايمة في جنس
القدره وهو كما قل ابن سينا بعد المتعذر في اخر من حيث هو آخر قولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه ا
في هذا الحد المعالج لنفسه فانه لوثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بقتضائه وتاثير من حيث هو جسم
يفعل كالماء فيمن الدار وبذا يعني على ما يبادر من الادبام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان
المعالج لموثر هو نفس الناطقة والمعالج المتاثر هو البدن وهما شفايدان بالذات فلا دونه بل يشل بجماله
بالانفس في ازالة الاخلال في الروية التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا للعموم لعدم
وجود ما كان خارجاً عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المتاثر بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان الاختيار بالاعتدال
كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان المصادر من القوة داخل في احد افعال مختلفة على
التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها والا فلا ولان النفس الملكية والثاني الطبعية الغضرية وما في
حسنا والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مررت الاشارة اليها قال الامام الرازي
بعض هذه الاقسام صور هرج وبعضها اعراض فلا يكون القوة معقولة عليها قول الجبسن بل قول ابن
الحام لاقتناع مشترك الجواب والاعراض في وصف جسسي ولا يقلل القوة للامكان المتقابل للفعل لانه
اي هذا الامكان سبب القدره على الشيء الذي تعلق به هذا الامكان مجازاً وذلك لان القدره
منها لوثر وفق الارادة التي يحجب مقدارها لعدم المراد فلهذا لا الامكان المقادير لعدم وهو الذي يعقل
يعقل لم يوتر القدره في ذلك المراد فلهذا لا الامكان سبب القدره بحسب الظاهر ولما كان القدره مسماة

بالقوة المطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الاسم مكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعم الامام الرازي
 وجهه بان القادر هو الذي يصنع متماثل الفعل والترك كما قلناه لان اللازم للقدرة على توجده هو الامكان
 الذاتي والمقابل للفعل والبنية على ذلك قال المصنف وهذا هو الامكان المقابل للمعنى بالقوة غير الامكان الذاتي فانه
 اي الامكان الذاتي قد تدارك الفعل فلو كان الاسود بالفعل يكن سواده انكاداً وتامياً ويكس من الكبر من اي
 طرفي الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور
 مقارنته للفعل ولا يكس اذا لم يكن ان يكون وجود الاسود وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم ما ذكرت ان
 الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنته لعدم كان مقابلاً للفعل ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما في
 امثال السواد وقد لا يكون فان السواد يمكن ان يكون ما بهذا الامكان ودون الامكان الذاتي والمنطقية
 يمكن ان يكون لها اسم صدق قولنا لا شئ من لفظه بانسان بالضرورة قاطل وقد يقال القوة في
 المعروف للقدرة عليها وهذا ذكر اولاد يقال ايضا ما به القدرة على الافعال والاشياء وهذا العارفة
 توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الازم بالعكس فان القدرة مبدأ
 لوجود القوة ففي المباحث في شرحه ان القوة بهذا المعنى كما نازية وشدة في المعنى الذي هو القدرة وتكون
 اذ ادهنا بالقدرة على الافعال والاشياء منها والقوة لعدم الافعال والقوة بهذا المعنى من
 الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذ هي صفت بالافاض من الكيفيات النفسانية المقصود
 الثالث عشر وفي النسخ المشهورة الرابع عشر خلق الله بعد عنده اي يصدر عن النفس جميع الافعال
 بل لا يخرج عن شئ من غير ان يري في حرف حرف ولا يضر بالصور من غير ان يظفر في لفظة لفظة او في لفظة
 لفظة فالفصلية نفسانية اذ لم يكن ملك لا شيء خلقا واذ كانت ملك لم يكن مبداء لعدد والفعل عن نفس
 لم يسم اليه خلقا واذ كانت مبداء البصر وتامل لم يكن خلقا واذ جعلت في اذن العيون وما كانت خلقا في قسم
 الفلح اني نفسيته هي مبداء ما هو كالورديته هي مبداء ما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبداء ما ليس شيئا منها
 ونفس المنطقة من حيث تعلها بالبدن وتديرها باية يحتاج الى قوى تحت احد ما القدرة التي تفعل بها كل
 ليس في تديره وهي قوة عقلية كلية وثانها بالقوة التي بها يتجدد ما تنفع البدن ولا يذوقه شبهة في تديره بالافاض
 به ايضا بالبدن وليس سمي قوة عقلية سميته وكل واحدة من هذه القوس احوال مختلفة طرقت وسطا فان النفسانية
 خلقية هي لوسط من احوال هذه القوس والارضية هي الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما هي غيرها النفسية بالارضية
 ليس في سببها من احوال الاطراف فالفضائل خلقية هو بها انتمية هي الاوساط من احوال القوى المذكورة
 والارزاق خلقية هو بها سببها في الاطراف من تلك الاوساط خلقية منها من قبيل الاطراف وثلاثة اخرى من قبيل
 انشراطها في كل الامور فليس في خلقية القوة الحيوانية هو سببها بين احوالها في القوة والافاض بالقوة
 وهو الذي هو تديرها بالاشياء هي خلقية القوة العقلية هو سببها بين احوالها في القوة والافاض بالقوة

هو تفريد منها ولا محكية بالقوة العقلية محسنة بين الجزرة التي هي اقراط هذه بالقوة والبالغة التي هي
تفريد لها فخذ هذا وسادسها البلية التي ذكرت حصول الفعلية بوسعي نحو عبادته ومقابل العبادات شي اخر
المجوز في الشخص قد عثر بعضهم ان محكم المذكورة هنا هي التي جعلت قيمته محكم النظرية حيث قيل محكم النظرية
والاعطية وبهذه من اجل اذا انقص من هذا محكمه يصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجزرة والعاية كما
يكلم محكمه اعطية لمسلم الامور التي يوجد بها من افعالها والفرق بين العلم المذكور والملك المذكورة معلوم بالفرق
به قديمين ما نقلناه الفهم ان محكمه المذكور هي من انما هي محكمه التي قسمت الى النظرية والعلمية لانها بمعنى العلم بالاشياء
مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتها ولا داعي يجب ان يفتي لكان الاقراط المذكور انما هو في القوة
العقلية اعطية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلها كانت اشد واقوع كانت بفضل واسطة
وان العبد لم يركب من القوة والشجاعة ومحكمه يكون افضل من كل واحدة من اجزائها لان محكمه النظرية
او الكمال الشرف من معرفته تعالى بصفات ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته
واجادها ليست هذه واعية في الله الكمال الطهر بادي تامل في مقامهم لمن له فطرة سليمة والخلق مخاير فقد عاين
الخلق بغيره في صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اهل القدرة واليغى لا يجب في
الخلق ان يكون مع افضل كما وجب ذلك عند الاشعة في القدرة فالخلق طائر بينا سيما ان جعلت
القدرة اسلحة الطيرين على السواء فان الخلق لا يصور فيه وكل ذلك بل لا بد ان يكون مختلفا باحد
طرس افضل واحد العبد من خواصه في تفسير كفيات الحاشية قريبة بامر في النوع الثالث والاربع
الاول من هذه الامور القريبة بوجه قيل هي الارادة محبة الله لئلا رادته كرايتها ومقتوبتها على التامد بجهتها
مقدار او تاملها حصة ومقتبال او امره ونواهيته وقد يقال جهتها الله سبحانه كونه روية روحانية مرتبة على تصور
الكمال المطلق الذي في على الاستمرار ومقتضيه التوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفراغ وانما جهتها في
كيفية تفرع على تخيل كل في من لذة او منفعة او مشاكاة بكمالاته كونه العاشق لمعشوقه في نعم عليه
والاولاد والولد والعصاة الثانية من تلك الامور عند المعقولة ان الرضا هو الارادة فاذا لم ير من التبعاجاد كقولهم
يكن مراد بالرضا وعندنا ان الرضا هو ترك الامور التي لا تفرح كونه مراد ليس مرضيا عنده لانه لا يتر من
عليه التامد لتركه بحسب القوة فهو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك او لا كما في حالته
المنفعة والنوم وسوا ذلك من لذه او لم تتر من والاعدم بالقدرة عليه فلا يسي تركا ولذلك لا يقال
ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصد الله ان عدم فعل المقدور فليس تركا اذا كان حاصلا
بالقصد فلا يقال ترك التامد لكتابه ولذلك يخلق به اي بالترك الازم والمدح والثناء والعقاب
مطلوب لانه يتر فيه القصد لم يكن لذلك نفعاً وقيل انه اي الترك من افعال القلوب لانه انما هو ان القلب
عن الفعل وكيفية نفس عن مدتيه وقيل بجوابي الترك فعل العبد لانه قد رادهم في عدم الفعل ستر من قبل

فلا يصلح اثر القدره الجادته وقد يقال دولام استمراره مقدر لانه قادر على ان يفعل ذلك فيزول استمراره فمن هذه الوجهه صلح ان يكون العدم اثر القدره قالوا ولا بد ان يكون كذا المصدقين مقدرين حتى يكون ارجح ان يكون احد هاتركا لاخر فاذا لم يكن احدهما وكلاهما مقدر لم يصلح استعمال الترتيب هناك فلا يقال ترك القدره والصعود الى السمار ولا ترك بركته الاضطرابيه بركته الاختياريه ولا ترك بركته الاضطرابيه بصعوده اربع من تلك الامور الغرم هو جزم الارادة بعد التردد والحاصل من الدواعي المختلفه المنبعثه من الارادتين العقلية والشهوات والاشقياء النفسانية وان لم ترجح احد الطرفين حصل التردد وان ترجح حصل الغرم وهذا كله اى الذم في تفسيره بعد الترك انما يصلح اذا لم يفسر بما اى الارادة بالصفة المخصصة وادخل في المقدره بالقرع بل بالمثل او بالمتقيد من التقاد والمنفع او بغير ما اذا فسر بما بالصفة المخصصة فلا يصلح ان الصفة المخصصة قد تخصص بالاكين مجبوا ولا مضمنا والغرم قد يكون سابقا على الفعل الذمى يجب ان يقارن بمقتضى المخصصة النوع الخامس من النوع الكيفيات النفسانية بعينه الكيفيات النفسانية وفيه اربعة في هذا النوع مقصدان الاول الذم واللام به بيان ان كل عاقل بل كل حساس يدرك ما من نفسه وتبين كل واحد منهما عن صاحبه وتبينهما عما عداهما بالضرورة فلا يلزم فان لم يتبينهما فان اللاحساس الوجودي بجزئياتهما قد فاذا لم يعلم تلك الماهية على وجه التام في ان يحصل مثله بطريق الاكتساب كما سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذوي النصف نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص وفعل الانبساط العقلية قيل الذم ادراك الملايم من حيث هو ملايم واللام ادراك المناف من حيث هو مناف والملايم هو كمال الشئ الخاص بكمالك كيف بالخلوة والدسومة للذاتية واستماع المتغلات الطعية المناسبة للقوة السامعة والجاهه اذ كماله جادو الزفة والطلب للغبية وكذا كماله حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشئ قد يلزم من وجهه دون وجهه كالأدراكية اذ علم ان فيه حاجة من لطلب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتغاله على الحاجة وغير ملايم بل مناف من حيث اشتغاله على ما يفرطه الطبع عنه قادر ان من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه مناف فانه لم يلا لذة وبهذا يظهر قاعدة قيدية في تعريف الالم قال الامام الزمى وهو لك كون اللذة عين الالم والمخصوص لم يثبت بالبرهان فانه يدرك بالوجدان عند الكل والشرب والوقاع حاله مخصوصه به لذة بلو علم ان هذا ادراك الملايم الذمى هو ملك الله شبارا ما ان اللذة هل هي لنفس ذلك الادراك او غيره فاذا ذلك الادراك سبب لما اى اللذة ولانه هل يمكن ان يحصل الذم بسبب آخر غير ذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة ولا يمكن فلم يتحقق شئ من هذه الامور وليس فوجب التوقف فيما سمي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المناف فانما قلعت كيف يتا في لك هذه المناقشات وقد ختار ان تصورهما بوجهي ودخل من تصور الملايم ولما وقتت

وورد با علی تقدیر اعتباری است و این سخن را همانا علی تقدیر تصور کنه مانع من الاستیساغ به
 تصور بها علی وجه مانع نماید که فی تقدیرها لایستلزم تصور کنهها و قال ابن ذکریا الطیب الرزنی للذرة ای
 بیت الذرة امر محققا و هو فی الخارج بل سی امر عدی یوزن و الالام و الیه اشار بقوله و ما یصور مصداقه
 من الذرة انما هو دفع الالم من الالام کلا کل فانه دفع الالم یخرج و یجمل فانه دفع الالم و دفعه فی الحالت و حیث
 و بالجملة هیست الذرة الالام و الیه الالام الطبیعی بعد الخروج عنها یعنی زوال الحاله الغیر الطبیعی الی الحاله
 الطبیعی و لا ینزع من جواز ان ینکون ذلک ای دفع الالم و زواله احد سبب ای احد سبب حصول الذرة
 و زواله و الی الحاله الملا ینحصل و رکها فان الامور مستمرة لا یشعر بها فاذا زالت الحاله الطبیعیه لمسترة ثم
 عادت یزوال ما هیست طبعیه یحصل و رکها انذره هو الذرة انما تارعه فی مقابله احد جهات انفس الذرة
 و بعد کثیر یغیر النظر الی الخیر و دفع الالم فان من المعلوم البین ان الذرة امر و زوال الالم و انما هیست الذرة
 ان یحصل الذرة بطریق آخر سوسه دفع الالم و ما ینبیه علی انه قد یحدث الذرة بطریق سوا و ما یوجب
 الذرة و دفع بلا شوق الیه و لان یحظر بالبال حتی یقال انما س الذرة التي لم یجها ذلک الشئ دفع
 الالم الشوق الیه اذ لا امکان الشوق بدون الشعور و ذلک الموجب للذرة و دفعه مثل النظر الی وجه
 الخ و الشعور علی حال یقتضیه و الاطلاع علی مسئلة طبعیه فحارة فان الانسان یقتضیه و الاشیاء و لم
 ینک الالم لفتد انما قد نلهم ان دفع الالم علی تقدیر کونه سببا یحصل الذرة لیس سببا و الیه
 و قد یقال انه کان مدرکا بالکلیات بهذه الاشیاء و مشتقا الیهما فی ضمن جمیع جزئیاتها و اما لما یفقد و انما یل
 لم ینک الشعور بهذه الحلیات فانه یحصل ان هذه الجزئیات زوال عن بعض ذلک الالم و اذ یحصل له جزئیات
 آخر زوال بعض آخر و یکنه اظلم یحقق لذة بلا زوال ثم قال المحکم الالام سبب الذرة فی تفرق الاتصال فقط
 بالتجربة و هذا سبب جالیوس فالحار انما یوجع و یولم لانه یفرق الاتصال و کذا الیه و یزید تفرق اتصال
 الذرة بشدة کثیفه و جمیع یوجب التجذاب الایز از الیه باجمکاث الیه و یزید من ذلک تفرقا ما یجذب
 عنه و الا سواد الحاکم یظلم لم شدته جمیع و الایض البقیة شدته تفرقه و التمر و الحامض من لذته و قان
 یلمان یفرق التفریق و العفص و القابض یفرق القابض المستقیم التفریق و کذا الحال فی الشبومات
 فبعضها یفرق و بعضها ملتصق و الاصوات القویة قولم بالتفریق التیابغ بنق المحركة الموانع عند طاعة
 یصلح و بالجملة یفرق الاطباء علی ان تفرق الاتصال سبب ذاتی لوجع و انکره الامام الراس فان کن
 عقره جرح یدک لیکن شدید الحدة فی الغایة لم یکن بالالم الاعد زان و لو کان ذلک ای تفرق
 الاتصال سببا ذاتیا قریبا لفتح الخلف عنه و حیث خلف الالم عن القطع و تفرق نلهم ان لیس سببا له
 کذلک بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع بعد العضو لسور المزاج الذی یزید یولم و حصوله یزید
 زمانا و ان کان علیا یزید سبب العضو المقطوع بالاسحالة الی مخرج شئی یحصل الالم لانه

من سببه ودر بیان الامام علی ما اگرچه من کون لفرق الاتصال سببا ذاتیا لالام بان التفرق عدم
 الاتصال عام من شأنه ان کون متصلا و هو عدمی فلا یجز ان یکون سببا ذاتیا لالام الذي هو وجودی
 بالضرورة وینج الله علی ذلك بان اتخذ من داخله الغذاء لجميع الاجزاء ولا یصور نهذ المداخله لا یتمیز فیها
 الاجزاء فالغذاء انما یصلح جزر من المغذی بالفعل بان لفرق الاتصال اجزاء و یقتضی و توسط بینما یشتبه
 بهما و الاثر حاصل لا یفر جزر من المغذی فی اکثر الاوقات فیکون التفرق الیها حاصل لا اکثر الاجزاء فی اکثر
 الاوقات فیحجب ان یلم بالتغذی و لیس كذلك لان المغذی لا یجد لما یصله فلا یكون التفرق موقفا بالزمان
 و کذا نقول ان یقول لا یحصل الاتفرق الاتصال مع انه غیر موجود لم یل نقول ان أعضاء البدن لا شک لها
 و انما فی التفرق و لا معنى له الا ان یفصل عن العضو ما کان متصلا به و لیس هذا یختل فخصا بالظاهر اعضاء و دون
 باطنه و ذلك لان التفرق هو الحارة الساریة فی ظاهر العضو و باطنه فیکون لفرق الاتصال شاملا لظواهره
 و اعماقه مع انه لا الم فیها فان فیصل التفرق الحاصل من اتخذ و انما هو العقل لفرق فی اجزاء صغیره
 جدا فخصفره بالتفرق لم یحصل الا لم یکن ان کل واحد من تلك التفرقات و ان کان صغیرا جسد الا
 ان تلك التفرقات کثیره جدا لان هذه الامور الموجهة للتفرق لا یختص بجزر من البدن و دون اجزاء
 بل هی حاصله فی جميع الاجزاء فالفرق الشافی منها لیم الاجزاء کما یخلو کان موقفا بالذات لیم الام
 الاعضاء لا یقال تلك التفرقات حوله الا ان اتصالها استمرت لم یحس بها کسائر کیفیات البسمة لانا
 نقول لانه لا الم الا المعنی المخصوص الذي یجده الحی من نفسه فاذا لم یحس به مع سلامة الحس و بالتوجه
 الی اذ انک دل علی عدمه کان قبل الحس شاید بان لفرق الاتصال یتوجب سور المزاج الذي هو لولم
 بالذات فان اختلاط العناصر لا زال بالتفرق حاد طبعه کل منها الی فخصا کیفیه الخارجه عن الاعتدال
 فالطائل المزاج لیس هو طبایعها لا التفرق عدمی فلا یزمنما حصل لعدی سببا وجودی و ینج فی
 المخصص بوجه اخر الزامی و هو ان الفلاسفة یفقون علی ان کیفیات و انما صور الحاد و ثقیف لا یجسام اتی
 تحت کما یحرم ما یحدث عن مجرد عام الحس و هو العقل بالفعل و انما یختلف الاعراض و العصور فی تلك
 الاجسام اختلاطی و لا یستبعد انما یحس بالکرب فخص تصور و کیفیته لان مزاجه اقادة استعدا لفرق
 تلك الصورة او کیفیته من و اوجب الصور علی هذا یكون السبب القریب للذات و الام یزمنما متعارف هو
 المزاج لا التفرق و زاد ان سببا لالام سببا لفرق الاتصال سببا لفرق الاتصال لالام ان احد بها و لفرق الاتصال
 علی ما ذکره جالبوس و انما یجاء سور المزاج و هو علی سبب متفق و یختلف فالتفق مزاج غیر طبعی یرد علی
 العضو و یزید مزاجه الطبیعی و یکن فی کثیره یصیر کانه المزاج الطبیعی و یختلف مزاج غیر طبعی یرد علی و لا
 یصل مزاجه الطبیعی بل یخبر عن الاعتدال و الم لم من یزمن سور المزاج یختلف و لا کما هی و لان
 سور المزاج یختلف سبب لالام یلم لیس قد اعترض بالیوم لم الایرة علی تلك المستعدا بالیام المزاج

اشافي من كتاب القانون حيث قال لصحة هيئة تكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يحد
 هذا الواقع لكلها مجمعة سالمة وادور الامام الرازي على جعلها اي جعل لصحة من الحالت والملكة اي من
 الكيفيات النفسانية سواء الا هو ان مقابلها المرض ليس المرض منها اي من الكيفيات النفسانية فلا يكون
 لصحة منها واما قلنا ان المرض ليس منها اذ جئنا به اي اذ جئنا به بالمراد المذكور في بحثه باتفاق الاطباء ثلثة سور
 المزاج و سور التركيب و تفرق الاتصال وهي اي هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة
 او من مقوله الوضع او عدمه فان سور المزاج النفس هو من انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع
 ازيد و نقص مما ينبغي بحيث لا يبقى الا اتصال سليمة هناك امور ثلثة تلك الكيفية وكونها مخرجة من انفسها
 البدن فان جعل المرض الذي هو سور المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقلل الحمى عن تلك الحرارة الزائدة
 لكن من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية مخرجة من انفسها كان من باب المصنوعات
 وان جعل عبارة عن انصاف البدن بها كان من قبيل الاتصال والفعال و انحصار المص من هذه الاقسام الثلثة
 على الاول فلذلك حكم بان سور المزاج من المحسوسات واما سور التركيب فهو عبارة عن مقدار واحد
 او اكثر او وضع او انسداد او مجرى تفاعل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية و هو ظاهري وكون هذه
 الامور مخرجة من انفسها من قبيل المصنوعات و انصاف البدن بها من مقوله ان في فعل و انحصار المص من بينها
 على اعتبار الوضع فعد سور التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهرا انه امر عهدي فلا يكون كيفية نفسانية
 فمفهوم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة و انحصار الانواع المرض كيفيات نفسانية غير مفهومة
 الامة الامور المذكورة و جعلت بالافعال ولا شئ منها اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم كيفية تفاعل
 فلا يكون شئ من سور المزاج و سور التركيب و تفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض
 الذي هو جنسها منها الاعم فلا يكون الصحة منها الاعم فلا يكون عبارة اما عن امور وجودية متباينة لامور التي
 هي انما هي المزاج والملايم والهيئة الملايكة والاتصال الملايكة واما عن امور عدمية هي عدم تلك الاشياء
 المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم يكن الصحة كهيئة نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات
 اخرى مخرجة لتلك الوجوديات و هذه الوجوديات جعلت الصحة عبارة عنها لكن ذلك عالم العمى لا يشبهه فضلا
 عن جبر وادور الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الجهد الذي ذكره الصحة متشككا و اجاب عنها اذ لم يرد
 بل على الحالت في الذكر واما يكون كهيئة نفسانية التي هي الصحة او لا حالت ثم يصير كهيئة قلنا الملكة الحق على كونها
 صحة واما ان تختلف فيما تفصيل هي صحة قبل واصله فقدمت لذلك اولان الملكة غاية الحالت والملكة غاية مقدمته
 في الماهية وان كانت متاخرة في الوجود اشافي في اي احد من الطرفين اذا سئل في فعل و عدمه الى موضوع
 والى الصحة فان قوله بصحة هذا الفعل يدل على ان مبدء الافعال هو تلك الحالت والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدء
 هو موضوع ولا يكون لمبدء الفعل بحسب الواقع الا بعد هذا التعليل فعد من احد من سببين على ان يكون كل منهما عللا لثالثة فلهذا

بعض

قاعلي الفعل سليم والصحة أنه في صدر الفعل سليم عنه قوله منها ما وجد لا جلهما ولو سلمنا كما في قوله في اليروقه
 صرح بهذا المعنى في التمهيد الثاني وفي الثالث الغير والمما يقال من ان فاعل فعل هو الموضوع
 وفاعل سلامة هو الاله او الملكة فليس شيئا الا ان يقول بما ذكرنا الثالث ان سليم هو المصحح فالتعريف
 هو رمي اي تجديده بشيئ بنفسه حيث عرفنا الصحة بالصحة قلنا السلامة لما هو ذوق في تعريف صحة البدن هو صحة
 الفعال والصحة الفعال محسوسة معلومة بعبادة الحسن والصحة في البدن غير محسوسة تعرف غير محسوس
 بالمحسوس كونه على فلا شكال واذا عرفت هذا الذم في ذكرنا من عدم الصحة وما يتعلق به فالمرض خلاف الصحة
 وما يقابلها في حاله او ملكة يصدر بها الفعال عن الموضوع لها غير سليمة بل ماؤفة وبذا يعم الامراض في الجبروت
 والاشياء وقد يخص على قماش المتقدم في الصحة بالحيوان والانسان وانت خبير بما رد على هذا الحد مقابل
 الصحة تقابل تضاد وفي القانون ان المرض ينشأ من تضاد الصحة وفي الفصل الثاني من سابقه فاطمخو ليس
 من اشياء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة الساجستان المرض من حيث هو مرض
 بالحقيقة عدوى ليست اقوال كالحديث هو مزاج او الم وما يذكر على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكه
 وفي المتبادر من الصحة لا ساقطه بين الامور اذ في وقت المرض من امر ان عدمه عدم الامر الذي كان
 مصدر الفعال سليمة وثاني ما يجنبه من الفعال لماؤفة فان سبي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم
 والملكه والآن جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل تضاد والظاهر ان يقال ان شيئا في مرض بعدم سلامة
 الفعال فذلك كونه عدم الصحة الحقيقية للسلامة وان ثبت ان هناك وجودية فلا بد من اثبات صحة
 تقابلها كان بين سبيلان مترد في ذلك فلا واسطة بينهما اي بين الصحة والمرض المعروفين بهذين التعريفين
 اذ لا خروج عن النقي والاشياء والكيفية التي بها قصد الفعال عن موضوعها اذ ان يكون فعالا
 سليمة او غير سليمة فالادنى في الصحة والثانية هي المرض وان ثبت جالسيوس بينهما واسطة وسماها الحالة
 والثالثة تقابل الثانية ومن حين احصائه مرض آفة او غير مرض مدح كاشتتار وجميع مدح كالصيف لا مخرج ولا
 المرض وانت تعلم ان ذلك اي اشياء الواسطة بينهما انما هي حال شرطا التقابل من ان يخلو كل والزمان وكيفية
 وتعلم انه اذ ادعى شرط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصل لان احصوا الواحد في زمان واحد
 من جهة واحدة لا يتوهم ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعروفين بما
 مر اذ ادعى الشرطية المعبرة في التقابل وكذا كل متعلقين بينهما واسطة فاما هو اي اشياء الواسطة
 بينهما باعتبار شرط التقابل فانه اذا فعل شي من شرطه جاز ان تغايرها حاصلا في ثبت الواسطة بينهما
 قال ابن سينا من فن ان بين الصحة والمرض واسطة هو الصحة والمرض فقد نسي الشرطية
 ان يما على فيما هو واسطة وليس له واسطة ذلك الشرطية ان يمرض من الموضوع واحد بعينه في
 زمان واحد وكونه الوجه والاعتبار واحدة وحين جاز ان يخلو الموضوع عنها كان هناك واسطة ولا فلا

وإذا فرغ من أسكن واحد وعبر فيه عضو واحد في زمان واحد فلا بد أن يكون ما مقصد من المخرج هو
 المخرج كسب بحد يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فله واسطة الا ان يجد لصحة والمرص يجد آخره فله
 فيه مشروطا لا حاجة اليها يعني ان يشترط في حد لصحة سلامته فلا فعل بأسر فيخرج سالم لبعض من
 كل عضو فيخرج من كان بعض عضواته ما وقائي كل وقت فيخرج من صحيح مدة وغير من مدة وان لا يكون
 هناك استعداد يقضي سهولة الزوال فيخرج التآثر والشيخ والطفل ويشترط في المرص ان لا يخرج الا بفعل
 من جميع الاعضاء فيخرج الامور المذكورة من حد الفاعل وثبت الواسطة قطعا الا ان التزاع يكون للقطعة

الفصل الثالث

من فصول الكيفية في الكيفيات المختصة بالكليات وفيه مقصدان الاول انما هي الكيفيات المختصة
 بالكليات عارضة لكم بالواحد بالثقل فله كالزوجة والفروية والعارضتين للعدد وكذلك الاول والاول
 والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد والصلوات الكيفية والجميع اي كالتجميع والجميع فانها عارضة
 للثقل والمرص كذلك كالتجميع والتسكين وغيرهما من الكليات العارضة مسطوح وكثيرة الاضلاع
 واما مع غير ما كان خلقه فانه مجموع شكل هو عارض لكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع
 جهار لون قال الامام الرازي في هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض للاول والذات
 الكليات وهو سطر الغير ما يدخل في ذلك ما يكون كذلك بالثقل كالتجميع والعارض للحد والاول والغير
 كالتجميع فانه كذلك بواسطه جزئها الذي هو الشكل فان قبل الخلقة عارضة لجسم طبيعي اذ لولا لم
 يكن خلقه قلنا العارض للكنية اما ان يعرض لها من حيث انها كنية او من حيث انها كنية شئ مخصوص
 كلاهما عارض للكنية ثم ان اللون عارضة الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي فهو سطر الجسم المتعلق
 به حتى كون الجسم ملونا ان سطح ملون وكل جزئي الخلقة عارضة الاول هو المقدار فالتجميع عارضة بالذات لكم
 قال وتوجد على هذا ان يكون اللون والفضو والخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملها الاول
 هو السطح اذ لا لون ولا فضو في حق الجسم وقد يقال الملون قد يكون مائة في داخل الجسم وكذلك السطح
 بمعنى بالذات كاشمس فلا يخصان بالسطح والتساوي قوله وكلا زوايته ان الزاوية كالتجميع في انها
 كنية من الكيفية المختصة بالكليات مع غير ما وليست كذلك كما يدل عليه قوله فانه عارضة لخاصة متصلين
 بالسطح مثلا في شقاها لا باستقامته فالزاوية بنسبة لك عارضة لالامركب من تلك الكنية والمتصلين
 بالسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا ان ما ذكره تعريف الزاوية بسطوح دون طلعها اشتغال الزاوية بجسم طبيعي
 ان الزاوية بسطوح عارضة للسطح عند التقاطع بين خطين محيطين فيكون خط واحد فانه اذا اتصل خطان على نقطة
 في سطح من غير ان يجد كذلك عارض لذلك السطح عند تقاطعها بهما بهما فيكون خط واحد فانه اذا اتصل خطان على نقطة
 الزاوية على مقدار ذي الزاوية كالتجميع على شكل ليس له عارض في تقاطعها بهما بهما فيكون خط واحد فانه اذا اتصل خطان على نقطة

مفسر
مفسر
مفسر

لا متع حاصلها بحد كذا كما اذا كان الخطان متعينين ولا يعبر اليك ان يكون منك خط آخر محيطا به ولا ان
 يكون ذاك الخطان متساويين وغير متساويين تفسيرين اولهما ان يكون الخطان متساويين في الشكل او في القياس
 في الشكل العارض في الشكل في وقت على امتداد الشاكلة وكل واحدة من زاوية يتوقف على شليبين نقطه ولما
 من غير ان تجد احدا من الزوايا اذ اصل قوسان على نقطة وصار قوسا واحدة او قوسا لا يستقامه مستقيمة
 من اولها احاطة صلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على ان تقسم بقدر كور من مقولات الكيف ونظم من قبل الزاوية
 من باب انكم تقبلوها التقادوت والتساوي وانما هي ولا نالوصف بالا صغروا الاكبر ويكون نصفها ولما
 الزاوية اخرى ولا شك ان هذه الاصفاات عراض ذاتية فكم يكون الزاوية كما ذاك عن مستقيمة انما سطحها
 في خطان يتبين عند نقطة من غير ان تجد خطا واحدا والجواب انه اي هذا الاستدلال انما يتم لو كان عرض
 ذلك التقادوت والتساوي لها من الزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما في صورت على عرضها فاما جريان
 يكون لانه اي لان هذا العرض الذي هو الزاوية عارض فكم كما في الشكل فانه يمر من ذلك في اسطة
 صغروا التي هي انكم في بطلان كون الزاوية من انكم انما بطلان بالتقصيف وتقدم انما تقادوت
 فاما انكم بطلان بالتقصيف مرة واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية صلا ولا كما في مقولات انما كانت نصف
 فاما بالتقصيف مرتين لا كذا بطلان فكم فانه يزيد بالتقصيف ولا بطلان فلا يكون الزاوية القايمة ولا كما
 انما كور من مقولات انكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولات فانه ولو ابدل بالتقصيف الزاوية فيجعل
 بطلان الزاوية انما كان كل زاوية زيد عليها وجعلها مساوية لبقية اثنين فكم فانه انما زاوية صلا والتقصيف
 فكم فانه بطلان فكم فانه لا كما في التي هي صغروا من نصف قايمة او كذا في جريان حتى انما في جريان
 من انما الاخر فكم يلزم من التقصيف انما في بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا مضعت حرا او قد
 يكتفي بذلك في الاستدلال لان انكم اذا مضعت فكم فانه شيء بل يزداد ابداعا وما يدل على ان الزاوية
 ليست سطحها انما لا يقبل الانقسام على موازاة الزوايا انما في نقطه الاصل بين متغيرها بعد ثلثا
 بعضها احدى زوايا كما يشهد بتغييره و اتفاق انما في عين عليه قاطبة ونظم من قبل الزاوية من عرضها
 فيقال هي قاس خيلين من غير ان تجد وبطلان فكم فانه انما لا يوصف بالصغروا الاكبر فكم فانه الزاوية
 ونظم من جعلها من مقولات الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدى اعني انها لا تسلم عند نقطة مشتركة
 بين خطين يحيطان به فمذاهب اقوال خمسة اورد بعضها في رسالة بعضها تحقيق الزاوية وما قيل فيها

المقصود الثاني

قال المحدثون الخط المستقيم ضائع التقادوت وقت فكم فانه مواز اي على سمت واحد
 لا يكون بعضها ارفع وبعضها أخفض وقيل انما اذا ثبت احد طرفيه مستقيما وادبر الخط
 المستقيم على سمت واحد حتى عاود الى وصفه الا ان حصلت الدائرة وهي شكل في شكل محيط في خط

نقطه جمیع الخطوط الخارجیه منها الیه ای من تلك النقطة الی ذلک الخط سوار تلك النقطة مرکز الدائرة وکل
خط محیطها المخطوط الخارجیه منها الیه انصاف اقطارها و الخط المستقیم الخارج من المركز الی الخارج من النقطه
قطر او ربع نصفها ثم اذا اثبتت قطر نصف الدائرة علی وضعه وادبر نصف الدائرة حتی عاد الی
نصفه الاول حصلت الكرة و بسبب محیط به سطح فی وسطه نقطه جمیع الخطوط الخارجیه منها الیه ای الی ذلک
السطح سوار تلك النقطة مرکز الكرة و ذلک السطح محیطها و تلك المخطوط انصاف اقطارها و المستقیم الوصل
من المركز الی محیط فی الخارجین قطر او اذا اثبتت احد ضلعی المربع المتوازی الاضلاع وادبر ذلک
المربع حتی عاد الی نصفه الاول حصل الاسطوانه و العبارة الظاهرة ان نقل اذا اثبتت احد اضلاع
سطح متوازی الاضلاع وادبر حصل الاسطوانه المستدیرة و هو شکل محیط به دایره ثانی متوازی بیان من طرفیه
عاقلة تا یصل بینما سطح مستدیر یعرض فی وسطه مواز لکل خط یعرض علی سطحه بین قاعدته و ذلک
لان الخط المتوسط هو ذلک الضلع یثبت و سطح الوصل بین القاعدتین انما انقسم من الضلع الآخر
و موازی یثبت کما ان القاعدتین انقسمتا من الضلعین الباقیین المتوازیین فلذلک کانتا متوازیتین
و اذا اثبت الضلع محیط القایمة ای احد ضلعی القایمة من المثلث وادبر المثلث حتی یعود الی نصفه الاول
حصل مخروط المستدیر و هو جسم محد طرفیه دائرة و هی قاعدته و الآخر نقطة یی راسه و یصل بینما سطح الكرة
علیه ای علی ذلک السطح المخطوط الواصلة بینما ای بین محیط الدایره و تلك النقطة مستقیمة و انما ان نقل
منها فاعاد التمثیل فیل یزید الامور اللان وجودانی انفسها یكون مثل المثلث کیفه و انخفض عندیم عرض
حالی فی السطح الحالی فی جسم فلا یمکن حصول السطح بجزء الخط المتعرض فی الوجود و لا حصول الجسم
من حركة السطح المتعرضه و من هذا القییل ما قبل انه اذا فرض نقطتان یحرم احد همالی الاخری علی
سکت واحد حصل الخط المستقیم و اذا اثبت احد طرفیه و تحرك الخط مساند قبل ان یصل الی وضع الاستقامة
حصل المثلث و اذا فرض من یحرم خط علی مثلث یبحث یمکن قایما علیه و یا حاصل المربع الذی یوفی
بمساحة جسم سطح تساوی الاضلاع قائم الزوا یا قائل المسو و هذا الذی ذکره الهندسون من المخطوط و السطح
و المساحات کما امور قایمة لا تعلم و هو دایرها علما منی علم الذی یزید عن فیما یقین و قد یقال قامت
الیزدین علی وجودانی مواضعها و ان سلم کونها امورا و هیة فلا ینانی کون احکامها بعینه الا ترے ان الاعداد
المرکب من الوحدات التي ہے اموریة اعتباریه لدا حکام صادقة بلا شبهة و من انکر کونها یقینیه فقد
کایر کله الحال فی المباحث الهندسیة یعلما من یزاد لها فان قبل لا کمال لسان فی معرفتها
الموجودات قلنا ان الموجودات قد یمکن عارضة فی نفس الامر لا حیوان الموجود و یحصل
ذلک الاعیان بسبب ذلک احکام مطابقة الواقع و قد یستدل با حکام الامور الیه علی احوال
الامور العینیة و لا یغنی شی من ذلک علی من له شعور برأین علم البتة من الحساب و الهندسة

تفسير على ما ورد على اجل الخلق من الكيفيات الخمسة كليات وهو ان المعبر من النواع المقولات
 اعشر ما يندرج تحت واحدة منها فقد ولو عبر المركبات في المقولات والذات عما حصلت مقولات غير متباينة
 غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الخاصة بينها شائى وثالث الى عشار حصلت ايضا انواع
 غير متحصرة فيها ذكره من النواع بحسب التركيب لكن فليبين تلك النواع كان تركيب مثلا الاقسام الاربعة
 التي تليق بعضها على هذا كان ينبغي ان لا بعدا لخلق من الكيفيات الخمسة بالكرات لكونها مركبة من نوعين
 متباينتين ولكنهم قالوا انما كانت انا غيرت وحلت داخلته في هذا النوع باعتبار واحدة عرضت لمجموع الشكل
 واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة حصلت بالحسن والقيح يعني ان الشكل اذا كان اللون حصلت منها كيفة
 بالاضافة باعتبار القبح ان يقال الشيء ابيض اللون صورة او قبيح الصورة وهما اعم من القبح بحسب الصورة
 فيكون اللون والاضايعين للشكل واحدة واللون واحدة كمال الصورة هذا هو الذي روي في النعم ان ادعوا الى ان
 الشكل واللون وحدة حقيقية متعاضدان انكفوا بالوحدة الاعتبارية بانهما ليس كل امر من جسمين وان
 يقال قد عبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث غير عنهما خلقه ووصف خصص بهما بحسن الصورة
 وبجمالها كحدودها بكيفية واحدة وادرجنا فيها اندرج فيه جزر بالاعرف ولم نجد لها في ذلك كلفة
الفصل الرابع من فصول كيف في الكيفيات الاستعدادية وسبب الاستعداد نحو القبول
 والاعمال التي منها ولا توة كالمغصية والما استعداد نحو الدفع والاقبول فيسبب قوة ولا ضعفا كالحاجة
 بالاقوة الفعل كالمغصية على المضارعة فليست منها اي من الكيفيات الاستعدادية كالمغصية قوما وجملا انما
 فليست فان المضارعة مثلا تعلق بعلم بهذه الصناعات وصلابة الاعضاء ليلتزم بالسرعة ولا يكون عطفا بسهولة
 ويتعلق بالقدرة على هذا الفعل ونحوي منها اعم من هذه الاشياء التي تعلق بها المضارعة ليس من هذا الجنس
 الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات
 المحسوسة على ما مر **الحمد الرابع** من مراد انوقف الثالث في نسب اي المقولات النسبية
 وفي مقدمته لبيان انها موجودة في الخارج والا فلا فصلان لبيان مباحثها وفق على وجودها على
 الالين تارة على رأي المتكلمين وتارة على رأي الحكماء المقصد منه اثبات الحكماء المقولات النسبية
 وان كانا متعلقين بالاولين فانهم اعتبروا بوجوده وانكروا الوجود باعده منها لوجود الاول لو وجدت
 اعراض النسبية لزم التسلسل في الامور الموجودة لما اول فلان هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا شك
 ان محلها يتصف لها فلا يها النسبة المحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير
 ويبدو الكلام فيها بان يقال هذه النسبة التي محلها محل يتصف لها بالنهاية النسبية موجودة وكذا الى
 النهاية لا فخذ التسلسل وانما فلان الوجود الزايد على مرتبة العالم اليها النسبة هي اتصافها بالوجود وهذه
 نسبة الوجود على ذلك التقدير فلو وجد اليها النسبة فاشتهر وكذا هذا التسلسل ثلثان وانما فلان

والاعمال التي منها ولا توة كالمغصية والما استعداد نحو الدفع والاقبول فيسبب قوة ولا ضعفا كالحاجة

الجزء الزمان لمضاهي بعض نسبة ما تقدم وان فرقوا كانت نسبة موجود في الاعيان لكان التقدم والاضافه
موجودتين مع موصوفيهما ومع تقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم مقدما على الوجود
الموجود مع الزمان المتأخر فالتقدم تقدم آخر وبكذا لا يتفرق في سلسل ثالث بل الرابع ايضا الوجه
الثاني لو وجدت النسب فوجدت الاضافه لانها من النسب كونهما نسب متكررة هي الاضافة والوجود فالتسعين
ومن تسلم الاضافه التقدم والاضافه في التقدم والمتأخر من اجزاء الزمان معا وانها قطعاً الوجه الثالث
لو وجدت النسب في الخارج لازم ان تصان الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافته اليه بانه
موجود معه وله قبله قبل كل حادث اضافته اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده اضافته ثالثة
اليه بانه متأخر عنه وهذه الاضافات حادثة بالاضافه مع الحوادث اوله فلا شبهة في حدوثها
واما التسبق فلهذا حال وجوده والقديم لا يردل وانتهى الى الاعراض نسبة ضرر والاضافه
لها فيحصل من عرفانه من قدام المتكلمين لما رآه قوفاً كونه التي ذكرها محكم او على وجودها او ضمن لها
بذلك موجوداً بحيث لم يجد معها التسلسلات المذكورة في السلسل ومن ثم ثبتت عراضه غير متناهية
يتقدم بعضها ببعض ولا يخلص له من برهان التطبيق واجمع المحكم او على وجوده لا لا يوجد النسب بانه كونه لانه
نوع الارض ومقابلة الشمس بوجه الارض والاضافه من النسب ما لعله ضرورة اى تعلم بالضرورة انها
تاجرت حاصله سواء وجد ضمن فاعرض واعتبار معتبر او لم يوجد ولما قيل ان يقول ان اوجع ان الفوقية
شكلا من الموجودات الخارجية متناهية بل هذا هو المتنازع فيه كلف في الضرورة فيه وان قلنا انما موصوفة
بالفوقية في الخارج فلا شك انما يتقدم وجود الفوقية بجواز انصاف الاعيان الخارجية بالامور العدية فان نفيها
في الخارج وليس معنى موجود في الخارج وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشئ قد يكون قائماً لم يصير فوقاً للفوقية
اى حصلت بعدم الوجود لا يكون عدمية والا كان لفي الشئ نفياً ووجع وبجواب عنه بان حصول الفوقية بعد ما
يكن عبادة عن انصاف الشئ بما بعد ما لم يكن متصفاً وذلك لا يتقدم وجودها كما عرفت واجابوا عن اوله بعدم
انها متناهية كون جميع النسب موجودة اسه هذه الاول تدل على سلب الوجودية والكيفية ونحن نقول به
ان من الاضافات والنسب هو موجود في الخارج حقيقة وانها اضافته كالفوقية والمقابلة ونظائرها
ومننا اضافات التي تحقق بها في الخارج بل يتبعها العقل عند لاطعة السويك كالقيد من الاضافات الخارجية
لا يجوز اجتماعها كالجواز الزمان والقسم الاول من دين يمتد عند حدى يجب انتهاء الى حد لا يتجاوز ذلك
الثاني انما هو وقت عدمه لا يمكن العقل ان يتجاوز ذلك ويخرج اضافته اخرى بعده وعلى هذا فقد انكسرت تلك
الاولى وانما قلنا نسبة في الامور الخارجية بجواز ان يمتد سلسله الى سبته موجودة يكون ما بعد ما من النسب
تتبادر في اوله ليس يلزم من وجود الفوقية في الجسم ان يكون طولها في طولها امر موجود في الفوقية ولا من وجود طولها
وجود طولها محمول وكون هذه النسب متوافقة في الحقيقة لا يقتضي في شئ كذا في الوجود كجواز ان يكون لبعض افراد

باینکه موجود و اجزاء معده و ما و قدر باب عن بعض تلك لا و تكونه منقوصا بالاین **الفصل الاول** في
 ما يحتمل من تلك في تلك كون وفيه مقاصد سبعة الاول في تلك كون وان انكر واسائر المقولات كما سبب في نقد
 اعتراف بالاین وسموه بالكون وكنهه من هم على ان في تلك حصول في كنهه هو ذات الجوهري صفة ثابتة
 به فتلك شيان ذات الجوهري والحصول في كنهه هي عند هم بالكون وزعم قوم منهم معنى بشي كمال ان
 حصول الجوهري في كنهه محقق بصفة ثابتة بالجوهري سموا بالحصول في كنهه بالكنهية والصفة التي هي صفة حصول
 بالكون فتلك كنهية ثابتة ذات الجوهري وحصول في كنهه قال الامام الرازي في الاربعين بذات عندنا
 بقاء حصول الصفة التي معناه خيرا بشي خيرا فاذ من حصول الجوهري في كنهه محقق بصفة اخرى
 بالجوهري كمال واحد من حصول وتلك صفة متوقفا على الآخر فيلزم الدور والجواب بالقدرة في المصداق
 من هذا الموقف هو ان المسمى ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الثالث مع ان ان المسمى القيام
 ذات فلا يلزم الدور لانه قد يكون ذات صفة لا قياها بالجوهري صفة حصول ويكون خيرا الذي هو
 قياها مطلقا به اي بالحصول فلا دوره قوله ربما قال بشاره الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا قياها
 الصفة التي هي صفة حصول ان توقف على كنهه في حصول في كنهه الدور لانه لا علته حصول الجوهري في
 حيث تلك الصفة الثابتة بان حصول متوقفا على قياها به والمفروض ان قياها به يتوقف على ذلك
 بالحصول وهو الدور ويرى عليه ما من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من ذلك توقف
 حصول على قياها بالجوهري والا لا اي وان لم يتوقف قياها صفة على حصول في الجوهري فان تلك العلة التي هي
 تلك الصفة الثابتة بالجوهري من حصول لذی هو كنهه في كنهه لا نعلم ان توقف قياها به على حصول ان
 القيام به وان الحصول فالحق ان يوجد تلك صفة ثابتة بالجوهري خالية عن المعلول الذي هو الحصول وقت
 يقال ان المتوقف بمعنى عدمه اذا لا تلك لا يجب دورا اعتقاده لقريره على ما في كتاب الاربعين ان ان في
 المتوقف وجوبه متأخر المتوقف عن المتوقف عليه لم يلزم من عدم المتوقف مكان حصول العلة به وان
 الحصول وان معنى به عدم جواز وجوده به وان المتوقف عليه لم يلزم من المتوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان
 يكون العلة والمعلول متساويين مع كون المعلول محتيا الى علة بلا عكس قال ابي حامد وهو ياذكره في
 القابل غير وار وعلى كلام الامام فليكن ذلك عليك اذا تأملت وقد وجه بعض كلامه بان مجرد اقسام تلك
 من الجاهل وان لم يلزم دورا اعتقاده لان ههنا امر آخر يستلزمه قد صرح الامام بان قياها صفة بشي
 معناه ان خيرا بالكنهية لا شك ان خيرا الجوهري تابع لقيام صفة كونه علة لغيره في ذلك وهذا امر دواما ولا
 خلاف لا يخرج ذلك في ذلك بل في ان قياها صفة للمذكور بالجوهري ان توقف على حصول في كنهه لا يلزم
 فاستدل به القائلين بخلق ما ذكر فيها من نفسه وار عليه وانما قياها تلك بمعنى القيام وجه مستقل كما
 في نسخة الاولى في ذلك بحسب جرح الدليل اخر وانما قياها تلك في الجوهري بغير اعتبار لخلق الاول وهو من قياها

من الجوهري

موقوف علی الحصول توقعت تاخرو قد ابطله هذا القابل بان عدمه لا يستلزم امکان وجود الحاصل دون الحصول
 لی نقلنا عنه لا الشق الثاني المذكور فی الكتاب بتعبیه علی اتسک به من اثبت الکلون علی کما تمسک به الجواب
 عن اما اتسک فهو قسم قاله الاحیاء الخیرة لمکنه التفرقة الذی هو الجواب لیس بمشاهد الیه سواء کان ذات الجواب
 یقتضی حصوله فی چیز ما یسیر کان واما یقتضی حصوله فی چیز ما یخصص بحسب المقارنة من شریکین
 ای یحین ذلک الخیر مخصوص وحصوله فیه فیکان امران احدهما الکاثریة ای الحصول فی الخیر مخصوص واما
 الکلون الذی هو سبب ای یقتضی نسبة الی الخیر مخصوص وحصوله فیه فالفرق بین الکلون الذی هو سبب
 و بین الحصول فی الخیر ای الکاثریة یقتضاه ظاهر واما الجواب فهو قوله لکن ای یحین یسبب الجواب
 الاحیاء لمکنه علی السبوت وانه لا بد بحصوله فی چیز یحین من یقتضی خارج عن ذاته لکن الکلام فی ثبوت
 ذلک یقتضی وانه ما ذفر من لا یسبب ان حصوله فی الخیر محتل بعینه اخرى فایته به مسافة یا کلون کما تریمون
 فان الحصول فی الخیر مخصوص فایثبت له عندنا بحکم الله تعالی فلا حاجة الی اثبات صفة اخرى له
 بل صفة الثاني النوع الکلون اریب یحرکة و الاسکون والافراق والاجتماع وذلک لان حصوله
 حصول الجواب فی الخیر واما ان یفسر بنسبة الی جبر آخر واولا والثانی و هو الایبیر بالقیاس الی جبر آخر فیسان
 لان ان کان ذلک الحصول سبوتا بحصوله فی ذلک الخیر فیکون وان کان بحصوله فی چیز آخر فیکون وعلی هذا
 فاسکون حصول ثان فی جبر اول و الحركة حصول اول فی خیر ثان فاسکون ویرد علی آخری صر القسم
 فی الحركة و الاسکون الحصول فی اول الحمد و ثانی الحصول الجواب فی الخیر فی اول زمان حد و ثانی
 کون غیر سبوتا فیکون الخیر فی ذلک الجبر و لا فی چیز آخر فلا فیکون سکونا و الحركة قد یسبب الی الله یل
 بطلان المحر و قال الجبر فی اول زمان حد و ثانی لا یسبب ولا ساکن و قال ابو القاسم و اما ع
 انه ای الکلون فی اول الحمد و ثانی سکون لان الکلون الثاني فی ذلک الخیر سکون و اما ثانی لان کل
 واحد منهما موجب لخصائص الجبر و ذلک الخیر و هو خاص صفة فاما ذلک ان احدهما سکونا لان الآخر ذلک
 فهو لا یسبب و فی السکون البت و سبوتیه کیون آخر غیر مهم ترکب الحركة من سکونات و لیس فیها الا
 الاول فی الاحیاء المتعاقبة فیم منهم من التزم ذلک و قال الحركة فیکون سکونات فی تلك الاحیاء فان قبل فی
 الکلان ما التزم به القابل الحركة لا شک انها ضد لسکون فکیف یكون الحركة مرکبة منه فان احد الضدين
 لا یكون جزء الاخر فکان فی ردّه و الا بطلان لیست الحركة و اسکون متضادین علی الاطلاق بل الحركة من الخیر
 ضد السکون فیه اذ لا یصورهما صاهلا واما الحركة الی الخیر فلا ینافی السکون فیه فانها ای الحركة الی الخیر
 نفس الکلون الاول فیه و ذلک لان الخروج من الجبر سابق یحین الفل من و هو اے الکلون الاول
 فیه ما قبل لکن و ثانی فیه کما من یسبب کما فی نفس صفت النفس فانه ای الکلون الثاني فیه سکون و اما
 فانه ای الکلون الاول لان التامین و ثانی فان قال آتاه من ذلک لا یسبب انما فیه

و اما ثانی

بالیوتیہ کہ یہاں الذی ذکرناہ فانیہا نہ سب علی کلیر من علما الصنائہ الکیمیہ فمن من یہم ان یقاما واسما
 فانیون ومنهم من یؤمن ان الاجتماع من مقولۃ الوضع بل مقصد التماثل الکلون ای الموصول فی
 التماثل وجود ضروری بشیء ای نفس ذلک الوعاء الارضی علی رأی التماثلین موجودۃ اذ حاصلہا کملت من ہر
 قسم علیہ الی الکلون الذی ہو نوع واحد فی حقیقۃ کمیزات الی جاتیہ نہ تنکب الانواع بعضها من
 بعض امور اعتباریات وافصول حقیقۃ منوۃ محکومہ سبوقا بکون آخرانہا فی مکان آخر کما فی الجوزۃ اذ فی
 ذلک مکان کما فی السکون علی رأی او غیر مسبوق بہ ای بکون آخر علی معنی انہ لا یعتبر کوہ سبوقا بکون
 آخر کما فی السکون رأی آخر وخواصکان کل ثلثینما وعدہ کما فی الاخرای والاجتماع ولا شکی فی
 ان نہ الامور اعتباریۃ لا وجود لہا فی الخارج وقال الکمل السکون عدم حرکتہا من شأنہ ان یکون
 محکوما علیہ دات لا توصف بالسکون الذی ہو امر عدی عندہم اذ یس من شأنہا حرکتہ تعینہا اذ
 حلت لیس فی الخارج الا لکلون والافصول الخیرۃ المذكورۃ امور اعتباریۃ وافصول حقیقۃ منوۃ کان سبوقا
 انہا محکوما علیہا ہر نوع واحد لہ من صفات خاصۃ لا توجب تماثلہا فی ہر بل بہا لا توجب تماثلہا
 الیوتیہ بحسبۃ اذ الکلون الواحد بالخص یفر من لہا ان الاجتماع بسببۃ الی یزید وافر فی البسیۃ الی جزا آخر
 ولو فرضنا ہر افراد خلق اللہ لہا من وحدہ لم یصف بالاجتماع ولا افرق ما دام منفردا واذ خلق اللہ
 خلقا بعد ذلک مع غیرہ غرض اللہ والکلون الثابت لہ اولی باقی بکمالہ لم یغیر ذواتہ الشخصیۃ بل صفۃ
 المقصد الرابع فیما اختلف فی کوہ متحرکا وذلک فی صورتین الاولی اذ متحرک جسم من مکان الی
 آخر یفقدوا علی حرکتہما ہر الظاہرۃ منہ لا ہنا قد فارق احیازہا وکلفوا فی الجواہر المتوسط الباطن منہ
 بل متحرک والا کان ساکنا الاولی وسبب تماثلہما ہو قابل لہما بعد زوال زمان حدوثہ لیس بسکون الاولی سکون
 مع حرکتہا فی الآخر لازم الا انکاک والافصال بعض الاجزاء عن بعض من خلافہ لا نای الجواہر المتوسط
 داخل فی کل واحد والکل داخل فی جزا کلن فیکون تماثلہما بالظاہر وقد اخرج الجواہر المتوسط عنہ ای عن
 جزا کل الی جزا آخر اذ المفروض ان کل خرج تمامہ عن جزا فیکون ہوا لہ متحرک وقیل الجواہر المتوسط
 غیر متحرک اخیرۃ الجواہر محیطہ وانہ لم یفارق ما ولم یفصل عنہا فاستقر فی جزا فیکون متحرکا والا لولہما
 التقاطین بکوہ متحرکا جملہ واسر جملہ اجزاء الجواہر المتوسط ہو البعد المفروض الذی سبب تماثلہما الجواہر
 المتوسطہ ولبعض من جزا کلن ولا شک انہ قد فارقہ فیکون متحرکا فالافتکاح راجع الی تفسیر الجواہر
 کما سیمصر بہ ذلک لک تماثل فی الاستقر فی السفینۃ المتحرکۃ فقیل لیس متحرک الجواہر المتوسط وقیل متحرک
 کوہ لا وانہ اولی بالحرکت من الجواہر المتوسط اذ ہو یفارق بعض السطح محیطہ یعنی الجواہر الموائیۃ الی
 حاکم بہ من فوقہ خلاف المتوسط فانیقارقی شیان من السطح محیطہ والحق ان نزاع لفظ
 یوودا لیس تفسیر التماثل کما سببک علیہ اتفاقا فان فسر بالبعد المفروض کان الاستقر فی السفینۃ

المحرك متحرك كالجبر المتوسط يخرج كل منها من خبرتي خبر آخر وان فسر الجواهر كحقيقة لم يكن الجواهر
 الوسطاني مغاير فالجبر وسطا واما مستقر الحركه كونه فانه يفرق بعضنا من الجواهر كحقيقة به دون بعض وان
 فسر الجواهر كحقيقة عليه نقل الجواهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن مستقر مغاير فالكانه وصلا انصورتا ثانيا
 قبل الاستدلال به ان كان الجبر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جواهر آخر من جهة الى جهة بحيث يتبدل
 الحادثة بها فاما مستقرا في مكانه متحرك وزم على هذا القول ما اذا تحرك عليه اي الجواهر مستقر جواهر ان كان
 الى جهة مخالفة لجهة الاتحجب ان يكون الجواهر مستقر محركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو كذا يقال
 في دفع هذا الزام المحرك فسمي يزول به التحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه وذلك
 لانه في ذلك من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين فانما يتغير في حركة يزول بالتحرك عن
 مكانه دون ما يزول به المكان عن مكانه في الصورة التي فرضها او ضد ذلك فكلية اي على قول الاستاذ ولا معنى
 لادى هذا بخلافه ولشده لانه نزاع في تسمية فان الاستاذ اطلق اسم المحرك على اختلافات الحاديات سواء كان
 سوادا او مختلفا في التحرك او في غير ذلك من اجزاء التحركين الى جهتين فالترسبه كما ان جماعة أطلقوا اسم السكون
 على كونه مطلقا فلو لم يتركب من كونه بل كونه من المكان الا ان السكون في
 المكان الثاني فالترسبه هو انما يكون له في القسم الاول ولاشك ان في الاصطلاحات المقصود
 في القسم الثاني انما يكون بالاكوان انفقوا على ان يكون وجود جواهر فردية بجهة جواهر فردية له من
 جهة است الا ان نقل عن بعض المتكلمين من انه منيع ذلك ولم يجوز طاعة الجبر الفرد ولا اكثر من جواهر فردية
 فخر من لزوم تجرته وهو كذا في ذلك كذا في ذلك من شمول التلاقي بين الجواهر من جميع الجهات
 وهو مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يكن التلاقي من جميع الجواهر اشبهت يحصل
 منها الجسم الطويل العرضي يعمش بل لا يكون هناك الجواهر مبعوثه غير متلاقية ولا مكنة التلاقي وانفقوا
 الجبر على الجواهر والتاليف بين ذلك الجبر والجواهر المحركة به ثم خلفوا فقال الشيخ الاشعري والمختر
 الجواهر في الاجتماع الذي هو كون الجواهر بين كبريت لا يمكن ان يتكلمها مثل كذا غير الكون الذي يوجب
 تخصص الجبر كبريت بل امر ايد عليه وذلك لمصداق حصول الكون للجبر حال الفرد او جماعا من الجواهر
 دونها اي دون الجواهر فانما هي حاصله للجبر حال الفرد عن غير متغاير ان قطعاً وقال الشيخ والمختر
 ايضا التاليف والماستقر الجواهر بل بما امر ان زائد ان على الجواهر في جفان الجواهر ويجد ثبات عقبيها
 وقالوا انما التاليف اي الاخر اتي بالمفسر بالقدم ضد الجواهر التي هي شرطا للتاليف فلذلك تاليف
 التاليف التاليف لان ضد الشرط في ان الشرط لانه ضد اي لان التاليف يتناول الاخر في ضد
 التاليف لم قال الشيخ وحده الجواهر في التاليف الجبر الفرد واحدة وان تعدد الجواهر له واما التاليف و
 التاليف فتعني ذلك واحد متعلق بجهت تعدد الجواهر له فانه في هذا اطلاق الجبر الفردية من الجواهر

والجواهر

فی جهات ست تا بیست و دست حماسات و مجاوره و بی اسه الماسات است معینه عن کون
 سابع حصصه بخیر و نکات اشترک المجاوره بین الجوهر الرطب والجوهر اليابس لیه تا لیقا واحد انهما
 قائما باثر تمسک فیما اذا تعلق الجوهر مع سته من الجوهر فیقل تقوم بالجواهر سبعة تا لیف واحد قائم
 عالم بعد قیامه بخیر بین لم بعد قیامه باثر والیه اشار بقوله فستأوی فیما اذا احاطا بجوهر واحد است من
 الجوهر فی جهات تا لیف واحد و اذا اجاز قیامه اکثر فلا فرق بین الاثنين و اکثر و قبل انهما سبعة تا لیفات
 الا سبع حذر من الفرد کل جز من الجوهر سبعة تا لیف علی حدة و لا یخلو ا سے الجمل هو لا یخلو
 التالیف لقی و ثبت الیهما الطائفة الاولى بانہ قدم ان المباشرة متعادلة لثبوت التالیف عنی المجاوره
 فیکون منافیه له و لا شک انه نزول بمباشرة واحدة تا لیف جوهر واحد من است معدا سے مع الجوهر
 المماس به و تا لیف سته مع باقی جملة نظیر التالیف اذا یصل غیر المماس یصل ضرورة لاستحالة ان یصل التالیف
 الواحد من وجه دون وجه و قال الاستاذ ابو یحیی الحماسه بین الجوهر للرطب المجاوره بینما و انما متعدد فکل
 بحسب تعدد المجاور المماس ضرورة فالباشرة علی رائه عند الیما حقیقه و ذکر انهما عند المجاوره
 بالاتفاق و المجاوره من المماسه و التالیف علی مصله فیکون المباشرة عنده عند المماسه و التالیف
 حقیقه و قال القاضی ابو بکر اذا حصل جوهر کثیر ای اذا حصل فیہ ثم توارد علیه حماسات و مجاورات
 من جوهر آخر ثم زلت تلك المماسات و المجاورات فیہ ما لکن الحاصل لذلک الجوهر قبل و بعدا سے
 قبل المماسات و بعدا و احد لم یغیر ذاته و لم یجد و انما حدوث الاسباب بحسب اعتبارات فکلون
 له قبل انضمام الیه بسی سکونا و الکنون لتجد و له حال الانضمام و ان کان ماثلا لکنون لاولی بسی جماعا
 و تا لیفا و مجاوره و حماسه و الکنون لتجد و له بعد زوال الانضمام بسی مبیته و الکنون لثقله علی مصله
 یست غیر الکنون الموجبه لاختصاص الجوهر بالاحیاء لثقله و هذا الذی ذکره القاضی اقرب الی الحق
 بنار علی حصول اصحابنا من عدم شتر اذ البینه لخصوصه لقیام عرض من الاعراض بمجله و من تنطبع
 یکون الجوهر او ما قام به ثم قرانی سکم جوهر آخر لان حکم الجوهر یتبع ان یستفاد عاملین قائما سوار کان
 مبیاتیا و غیر مبیان و افتقر انما سته حکایه بذه المذاهب و البینه علی ان قول القاضی اقرب
 الی الصواب و لم یعرض لماوردہ الآدمر من مزایا تا لانه زیاده لیبغ الاوقات فروع علی
 حصول ممانعانی التعلق و الاخر اق الاول الجوهر الفرد لثقله عن غیره و یصوره ست حماسات معینه
 لان ممانعته لا یکون الا معینا و ضد اسی ضد تلك المماسات المعینه ست مبیاتیات غیر معینه لانه مبیات
 من الجوهر غیر معین فان ضم الیه جوهر واحد کان فیہ خمس مبیاتیات غیر معینه مضادة خمس حماسات
 معینه و علی هذا النحو انهم الیه جوهرات و اکثر نذا و اذ کان التالیف قبل المماسات و اما اذا کان
 بعدا فقال الشیخ فی قول ايضا با سے ايضا المماسات است المعینه ست مبیاتیات غیر حقیقه کل فی القسم الاول

وقال في قول آخر يشاهد است من المبانيات معينة هي الطارية على المماسات لمعينة قال الاله
 هذا بناء على ان المماسية وكذا المبانيات عرض غير الكون المخصص للجوهرية كما هو مذموم فيه ويترد عليه
 انه لم يجوز ان يكون الجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف ما يدا له سميات كما ذكره نقا
الفرع الثاني الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين من حيثين بينهما احياز فكلما قرب من
 احد البعد عن الآخر بلا شبهة فقال الاصحاب قربه من احد هما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره
 هو الحق اذ يقرب من احد هما ولا يجد من الآخر ان يتحرك الآخر الى جهة حركة بمقدار حركته فبطل ما قاله
 الاصحاب اللهم الا ان يراد اى الكون مراد بهم ما قالوا ان الكون واحد اى الكون الموصوف بالقرب
 عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذموم الاستدلال ليس كما مرزايه على الكون هي المبانيات والمجاورة
 فيكون النزاع التقنيا اذ مراد بهم ان نفس الكون لا يختلف انما يختلف هو الاعتبارات ومراد به ان الكون
 الماخوذ مع ما وصف به يختلف قال الاله اى اذ ضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه
 قريب من انضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احد هما عين البعد من الآخر وقال كذا
 القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال البعد المتوسط عن ذلك البعيد
 ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ يثبى على ان البعد هو المبانيات والقرب هو المجاورة وان
 كل جوهر فرد له سمت مبانيات لسته جوهر فاذا جاور جوهر فقد زالت مبانيات واحدة وبقيت خمس مبانيات
 على ما هو اصله ونحن نذكره الاصحاب فانه يثبى على ان الكون القاييم بالجوهر لا يختلف سميات كما ذكره
الفرع الثالث الجوهر الفرد اذا ما س جوهر آخر من جهة فعل يقال انه مبانيات ولا شك ان الجوهر
 الآخر من الجهة الاخرى لماذا ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسية في تلك الجهة الاخرى على ما لا يصلح
 ذلك كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماسية من تلك الجهة الاخرى حيث ان عينه هو
 تماس له من الجهة الاولى وهذا النزاع لفظي لانه ان اعتبر في المبانيات امكان المماسية في تلك الحالة فالحق
 هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول **الفرع الرابع** يجوز للمبانيات والافراق في جملة جوهر عالم
 بحيث لا يصف شي منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها الكلية وقيل لا يجوز ذلك يجوز
 المجاورة بين الكل ولا بد في المبانيات من امكان المجاورة قال المصنف والمثني في الوصف بالمبانيات جوازها
 اى جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة في هذا الجواز انما المتقن هو المجاورة بين الكل على الاجتماع
 ثم قال والذي صدقني على ايراد هذه الابحاث امر ان احد هما محرك مصطلح القوم وتحقيق ما ذكره
 اليه في تحقيق الاكوان لسلفا تحليل التحقيق اليها الى تحقيق الاكوان مما قالوا به من لوازمها واحوالها
 يعني انه اذا عرفت الاصطلاح لم يقع الخط في المسائل المبني على الاصطلاحات المتكففة واذا حقق كما هو
 في تفسير الاكوان واحوالها فمما يوصل به الى معرفة حقيقة ثانياها ان لا يلحق بكتابتها هذه العوارض

لهذه الابحاث قصور اثيرية والافلاخ من جهة المباحث المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقيدة الدينية
وما يتوقف على غيرها من زيادة طليل وقائمة ولولا هاتان الغاية تان المذكورتان لم لطلول الكتاب بذكر
وليس من ادب الاصحاب في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الصائب لما هو مقتضى المقام وذكر اى حفظ
وتذكر هذا القدر الذي يحدناه لكسبه من ادى بالحس لغرض عليه من قبيل هذه الابحاث في غير هذا الموضوع فكل
بالمنصب على ان جواب الامر غنى لا يترك اى يترك المقصد السادس من لم يحل بالمسألة كوننا
قايما بالجور كالتقاضى واتباع اطلاق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فماتضادان لان
الكونين كمتعينين فماتضادان اوجبا تخصيص الجور بجزء واحد وبجزءين والاول اجتماع اثنين لان كل واحد
من الكونين مثل الآخر والمتكاملان لا يتصور وجودهما في الجور الا على سبيل التعاقب كما اذا كان
مستقرا في جزء واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني لقيام كل واحد منهما مقام الاول
بتخصيص الجور بذلك الجور والثاني يجب حصول الجور في ان واحد في جزءين فامنع اجتماع الكونين
مطلقا فماتضادان ومن جعلها اى بالمسألة كوننا خصوصا قايما بالجور وبجور قيام الحاسات المتعددة بالجور
او احدى كاشح والاستاذ فلم يجعلها اى الاكوان اضدادا ولا متماثلة بل مختلفة لكونها اجتماعا في جوهر واحد
قال الا ادى والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والمماسية اعتبارات موجبة للاختلاف
في التسمية فالمقصد السابع في اختلافات المعركة في احكام الاكوان بناء على حصولهم اى اتم
بعد انفاقم على جهات الاعراض مختلفة في جهات الحركة ففناء الجبالي واكثر المعركة اذ لو بقيت الحركة كانت
مكونا والثاني بطلان الملازمة فاذا لمضى للسكون الا الكون مستمر في جزء واحد والحركة هي الكون في الجور الثاني
عقيبه يكون في الجور الاول فلو كانت باقية في الزمن الثاني كوننا مستمر في الجور الثاني فيكون عين السكون
بما لا يخلو الثاني فلتضاد الحركة والسكون ومن استحتم ان يكون احد القدمين عين الآخر وبالمسألة
فالمحصل اى فالكون المحاصل في الآن الثاني في الجور الثاني سكون بالاتفاق فيجب ان يكون المحاصل
في الآن الثاني كوننا اخر متحد والا الكون الاول الذي هو حركة والا فالكون هو الحركة بعينه والضرورة
تتبعه كبعث والحركة التي هي الكون الاول في الجور الثاني يوجب الخروج عن ذلك الجور اى الجور الاول
دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الجور الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج فيهما اى ان
قطعنا ويمكن الجواب بطلان الثاني بامر من ان المتاني للسكون والمضاد له هو الحركة من الجور
فانما لا يحتاج لمسكون فيه لا الحركة اية فانها لا ينافي السكون فيه فاما ان يكون الحركة اى لمسكون
عين السكون فيه وقولهم الحركة يجب الخروج عن الجور الاول ليس بصحيح لانه لا يوجب الخروج عنه
بل الحركة هو الخروج عن الجور الاول وانه ليس بمحصل في الجور الثاني بل هو سكون فان قلت
وتحتم ان الكون الثاني ليس عن الخروج عن الاول فماتضادان قلت فاصح ذلك ان لو ثبت

تعدد الكونين في البحر الثاني اذ على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالا وان عین الخروج عن الاول
قال ابو باسم اي انه قال بهتاد الحركة وبان الكون الاول في البحر الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون
الذي في الزمان الثاني لمسي بالسكون وثانيهما انه في الاختلافات انه ذهب ابو باسم واكثره فخرية
الى بقا السكون من غير التخصيص والتمسك بالجماع ومن تابعه صورتهن اي قالوا بهتاد السكون الذي هو
الاول ما اذا هو في جسم لقيم بالقياس من الاعتمادات المجددة فاسم الله تعالى في الجموع من غير ان يكون
تحتها ما يقوله فلا بد من ان جسم السكون واذا ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطاري الحادث
اقوى من الباني فلو كان السكون باقيا لا يتجدد الهوى ذلك الجسم لغيره فيمنع من الاعتمادات
الصوره الثانيه السكون المقدور على فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو لم يكن مقدورا لان تأثير القدره
فانه هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حاله البقاء فيجب حواجر الحكي بالحركه ولم يتحرك بل ستر على ما كان
عليه من السكون ان لا يتم اذ لا يتم على صلح الاعلى مقدور والسكون المضاد للحركه اذ كان باقيا لم يكن
مقدورا فانه يكون انما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا كان السكون متجددا وازب هذا الذي ذكره
الجماع في اثبات الصوره الثانيه با باسم فلم يجد عنه محيصا والتمس التاثير والعقاب بعدم الفعل
في هذه الصوره مع انتفاء القدره على ضد استلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه
سوى هذا الضد الذي هو السكون فلقب بالذي يعني اما لانه يرجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعقاب
انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستره به في الزمان واما لانه اثبت التاثير والعقاب بما
يدرك بالزمان وليس صادرا عن المكلف اصلا والثنا قال الجماع في الحركة والسكون مدركان بوجه
البحر فافهم فان من نظر الى الجواهر لمسه بمحض عينه وهو اذ ذلك الجوهر ساكن او متحرك
فذلك بالحياسين لتفرقه بين الحائتين اي حالتى السكون والحركه واعلم انه اما ساكن او اما متحرك
ضرورة منه ابو باسم وجع بان الحركة عين الكون في البحر بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون
بعينه في الزمن الثاني كما هو ذهب ثم ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان مدركا
بخصوصيته اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصه المدرک واللازم بان خصوصية
الكون في الاحيان المعينه غير مدرکه لانرى ان راكب السفينه قد لا يدرك حركه السفينه ولا سكون
السطح فانها اذا كانت مسجله البحر في على الماء غير مضطرب عليه فان راكبا لا يدرك تفرقه بين خصوصيات
الكون الثاني الاحياز الهوائيه المبتدئه عليها بحر فالهوائ بل بدا توهم انها ساكنه في حيز واحد من الهواء
وان السطح متحرك الى خلاف جهات حركاتها ومن نقل في النوم الى غير حيزه تبدل عليه كونه
اخر فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكونين المخصوصين له
بالبحرين ويظهر ذلك فحين كان بايائه الجوهر مبتدلا حيازه فلو غلبه عيناه وهو في حيز

وأقل منه في نومه إلى جبر ثم استيقظ فانه لا يجد لنفسه بين كونه في جبر كماله ما يكون في نومه
 بغير نومه فانه يدركه ويميزه عن نومه السابق بالضرورة والربا قال الجبائي التاليف لموسى وبهر
 أي مدرك بالقوة اللاسطة والباشرة أو نحن نفرق بين الاشكال المختلفة وتبينها بين بعض ما
 لا بالنظر إلى التاليفات المختلفة وليسها فلا بد ان يكون تلك التاليفات محصورة في اثنين أحدهما
 ومنه اعمنى في احد قوله فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر إلى الكون أي المجاورات المختلفة المولدة
 التاليفات المتفاوتة أو المحاذيات المختلفة او غير هاتين الامور المتعلقة بالمجاورة سوى التاليفات
 أو ما شتم على سبيل المعارضة بأنه يورى التاليف وهو امر واحد قائم في صفتين من جسم العلوي
 الراي الصفتان معا وذلك لان التاليف واحد قائم بكل من الصفتين فاذا راسه قائما بالصفة العلوية
 فقد راسي قائما بالصفة التي تحتها ضرورة اتحادها وانما يصح هذا الاحتجاج على ابيه لولم يزل ان المدرك
 هو امر الصفة العلوية والتاليف جبر بعضها مع بعض لا التاليف الصفتين يعني انه لا يقول ان التاليف
 هو امر الصفة العلوية مع تحتها مدرك حتى يتنص عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تاليف هو امر
 العلوية فيما يشاء على ان المقابل ان يقول اذا جاز عندك قيام التاليف واحد هو مرتين فلم لا يجوز انقسامه
 بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم روي الصفتين معا فاسما قال الجبائي
 التاليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر من ان الفرق بين الاشكال المختلفة وما هو بالا بالنظر إلى
 التاليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تاليفات الاجسام لما اختلفت أشكالها ومنه
 وبغيره وقال ان التاليفات متجانسة لان التاليفين مشتركان في نفس صفات نفس وهو القيام
 بحلين على اصل الفاسد وان سلم ذلك الاصل فغاية في هذا الاستدلال معاصرة لانه يجوز ان
 يكون التاليفات مختلفة ومشاركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من نفس صفات التاليفات
 ثابتة اذا لم يكن التاليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت وجودها
 سادسها قال الجبائي التاليف قد يقع مباشرة بالقدرة لكن يعظم صعبه ومنه ابنه اذ يتنوع وقوع
 التاليف دون المجاورة المولدة له وهذا لازم على الجبائي لا تلاحق بالضرورة على ان المتولد من سبب
 لا يكون مباشرة بالقدرة والحاجة دون توسط سبب وان كان ذلك باطلا على اصول أصحابنا سادسها
 وجب اكثر بالضرورة إلى ان مجاورة الجوهر الرطب والجوهر اليابس وان ولدت التاليف بينهما كما هو
 المجاورة المذكورة شرطه لانها لو كانت شرطه لا ابتداء أي شرطه لا تاليف في ابتداء واحدة لكانت
 شرطه في الدوام كاصل المجاورة فانه شرطه لا تاليف ابتداء واما وليس الامر كذلك كاليواقيت
 والصور اعظم الصلاب ونحوها فانه لا رطوبة فيها مع قوة التاليف فيما بين جواهرها وهو أي في الاستقلال
 منقطع عن القدرة فان تعلقا بالقدرة عندهم شرط لوجوده وابتداء الابدان ومنهم من قال بانها

المجاورة بين الربط واليابس شرط للدوران فان التالىف الذى يصعب معه التفكك التجزئة لا يتحقق بدون
الربطية واليبوسة تتحقق معهما فخذ التالىف وادبر مع المجاورة المذكورة وجودا وعلما ففى شرطه وضع ضعف
اى ضعف الدوران وعدم دلالة على ان الدار شرط للدار فكل اى الاختلافات بين المجاورات
فى صعوبة التفكك التجزئة على ما راي اختلاف اجناس التالىف كما ذهب الى الجبلى لا الى رجوة بعض المحققين
التجاورة ويؤيده بعض اصحاب بعض الفصول الثمانية فى المباحث لابن على راي حكما وفيه مقاصد ثلاثة غفلة عنها
قال الحكماء انهم ان ان يكون متحركا ولا يكون انشائيا هو الساكن لان اسكون عند سيم كما عدم الحركة مع
شأنه ان يتحرك واخر كونه غير ارسطووس تاليفه واما كمال اول لما بالقوة اى لم يكن بالقوة من حيث
هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم
محض اذ يكون ح بالقوة فى كونه موجودا فلا يكون موجودا هفت ويلزم اليق ان يكون بالقوة فى كونه بالقوة
فيكون القوة حاصلا ويخرج حاصلا بل يكون بالفعل من جهة ولو فى كونه موجودا وتضعف بالقوة لا اقل من كونه
ويعود بالقوة من جهة اخرى لا فاضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فلا
بالفعل ومع جميع الجهات كما نقول على راسم هو بالفعل فى بعضها بالقوة فى بعضها وانهم الاول يستحيل عليه
الحركة لانها تطلب شيئا وتوجه اليه وذلك غير معقوفيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فعل الحاصل كما سياتى
فى احكام الحقول بالفعل فلا تطلب فلا حركة بل لا تفرقة ولا انتقال من كل الى احوال صلا لا فاضناه ولا
تدبرها بخلاف القسم الثنى ان تصور فيه الحركة والاتصال الذى ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك
الموصوف بالحركة بالفعل حال تصافه بما هو اى الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا له عند
استقراره فى مكانه او على حاله اى ذلك الامر اى حصل له بعد ما لم يكن كمال راي المتحرك ويستلزم كماله
هو اشارة الى المطلق المذكور فى ضمن المفيد اى كمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوتا بالقوة كما
فى حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كمال فى الكمالات الدائمة المحصولات والحركات اللازمة على سبيل المثال
هو انما سبب اى حصل بالفعل كماله لان فى القوة نقصانا بالفعل تمام بالقياس لساكنة التسمية لا يقتضى سبق القوة
بل كنهها تصور ما قد فرضنا وقد يتبر فى مفهوم الكمال كونه لا تقابل بالحصل فيه لكنه ليس بجبره حينا اذ لا يجب
ان يكون الحركة لا يلقى تصافه اذ اى ذلك الامر الذى هو الحركة كونه يولى المتحرك الى حصول ممكن اخر له وهو
الحصول فى المسمى مثلا فذا لم يكن الا كمال ثان اذ حصل بالفعل وذلك الامر المودى اليه وهو الحركة كماله
المال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل
بالفعل ثم انما المتحرك مادام متحركا بالفعل حتى سنأى من الكمال الاول الذى هو الحركة بعد بالقوة فهاهنا
ذلك الكمال الاول انما ثبت لما هو بالقوة من جميع احد هاد ذلك الكمال الثانى المترب حال الحركة
وقد انما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان فى المكان مثلا او فى مكان اخر فلا يملك

باعتبار عارض بحيثية انوار يكون بالقوة في ذاتها كما يتبادر من العبارة لم يكن الاعتبار بحيثية مستندة
 حاصل ذكره ان فيه حقيقة يقيد ان العرف حسب العارض دون الذات وذلك لانها في كونه اذ احرازها ذكرنا
 قال المصنف في التطبيق هذا المحرك على الحركة المستندة الى الذات لا بدية على نعمه نظر فلا يشي لها الا بالوجه
 فليس هناك كما لان اول هو الحركة وذلك هو الوصول الى المشتق ثم اذا اعتبر وضع من الاوضاع وعبر خيال
 دون ما بعده كانت الحركة الساقطة كما الاول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان يثبت في حجب وجه دون الفعل
 والواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حركتين المتحدتين في اثنا وسبقا للحركة وحصل ذلك فسمى الحركة الساقطة
 عليه ولا شئ في ان التبادر من التعريف المذكور ان يكون الحركة كمالا دلل بحسب نفس الامور بالجوهر
 فخطو في المقصود ان تصور الحركة اسهل مما ذكره في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك الفرق بين كون الجسم
 متحركا بين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في قولها فاما لتصورها الا بالازكيا من الناس قد اوجب عند
 بان ما ورد به يدل على تصور ما يوجد ما لا يتصور في بعض الامور كالجسم على تصور حقيقة فهاذا الذي ذكره
 العلم الاول وابتداء في تجديده الحركة قريب مما قاله قدماء بهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالترتيب فاعلم
 قالوا الخرج من القوة الى الفعل لانها ان يكون دفعه او لا دفعه والثاني هو السعي بالحركة حقيقة الحركة ولو كانت
 او الحصول ما والخروج من القوة الى الفعل اما ليس كذلك اذ لا دفعه او بالترتيب وكل واحد من هذه عبارات
 صالحة لا فائدة تصور الحركة لكن متاخر بهم عدوا نحن ذلك لان التدرج هو وقوع شئ في زمان بعينه
 بل نقول هو وقوع شئ في آن بعد آن فيوقف تصور التدرج على تصور الآن فيوقف تصوره على تصور
 الزمان لا نظره وكذا سمي ليسير ليسير هو معنى التدرج وتصور اللادفعه موقوف على تصور الدفعه وهي عبارة
 عن حصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة في تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة في وقت
 دورى والى هذا اشار بقوله في تعريف الحركة في تعريف الزمان وهو معروف بان مقدار الحركة
 غير لازم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعه واللا دفعه والتدرج وليسير
 ليسير تصورات اولية لا عاقل كس واما الآن والزمان فمما سببان بهذه الامور في الوجود لانها تصور
 نجس ازان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور والاولية ثم يحيل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا
 هذه الامور في الوجود قال هذا جواب حسن وقولهم بالتدرج او ما في معناه وقع الاخر اربع مشكل
 تبدل الصورة النارية فانه انتقال في ولا يسوونه حركة بل كونه فسادا المقصود الثاني في شبهة سبط
 اى ان الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعينين الاول التوجاه الى المقصود وهو كيفية وصفها يكون
 الجسم ابد اشو سطا بين المبدء والمفصلة اللذين للساقطة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدء
 والمفصلة آئين بل يكون في كل آن في جهة اخرى يسه الحركة يسببه التوسط وقيل عنها بانها كون الجسم بحيث
 حركته من حدود الساقطة فيرض لا يكون في قبل ان الوصول الى بعده حاصلا فيه وبنا كون الجسم في ما بين المبدء

والمشي بحيث اى ان يفرض يكون حاله في ذلك لان مخالفا لما في اثنين بحيطان بهو الاعتراض بان
تصور الزمان والقبليته البعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه
الامور عليية غير محتاجة الى تعريف كما اشترنا اليه وهو اى الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فينا فاعلم بالضرورة
بمصادرة المحس ان الحركة حاله مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ والى المشي بل في ما بينها مستمر من اجل
المسافة الى آخر ما فان هذه الحالة توجد في نفس الامر في المشي ويستلزم اختلاف نسب الحركة الى حدود المسافة
كما عرفت فمى باعتبارها استمرارية باعتبارها الى تلك الحدود وسبيلها بواسطة استمرارها وسبيلها لتفصل
في انياله امر مستمر غير خارجي الحركة بسبب القطع كما مر فان قبل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق
لان امر كلي ولا وجوده للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي المحصول في حد معين وذلك حصول امر
غير منقسم في استمرار المسافة والذي عليه يكون متنايرا لئلا يكون الحركة مركبة من امور آتية حتى يتصور فيه الاستمرار
لوجوده في غير ذلك فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تجزى وهو بطلان عند جميع قلنا الحركة بسبب التوسط امر موجود في
الآن مستمر باستمرار الزمان على انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالمبعض لو احده الموجود في الزمان
من استمراره في الزمان وهي شخطة بوحدة الموضوع والزمان وما في خارج الحركة الواحدة بالبعد هي التوسط
بين البعد والمشي المحاصل الموضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد فاذ افرض في المسافة
حدود معينة فمقدور حصول الحركة لك لى واحد منها بوضع لذلك ان حاصلها في ذلك التوسط هو
لدى ذلك الحدود الامر زائد على ذاته الشخصية عارض لزمانها والجزء من جسم ذلك الحدود فزال عنه
عارض من عوارض ذاته الشخصية وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يكون عرض عارض
ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتعاقب النقطة في المسافة واذ لا يتعاقب على تلك العوارض
وهي بهذا المعنى اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط بين الامور المستقر اى استقرار الحركة في غير واحد من اركان تعاقب
عنه او متعاقبا اليها اما متعاقبة الاول فظاهر واما متعاقبة الثاني فلان لو استقر بعد المبدأ اى في مكان حاصل
في التوسط طائفة بين المبدأ واليكون الحركة عند السكون في الجزء المنتقل عنه والسكون في الجزء المنتقل اليه
الغرض من تعاقب من جملة اى الحركة الكون في الجزء الثاني فاما اذا جعلت نفس الكون في الجزء الثاني كانت مسافة
السكون في الجزء المنتقل عنه من السكون في الجزء المنتقل اليه كما مر واعلم ان بيننا اى منى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط
او وجوده في الخارج افعال الملاحة في انفسنا اعداد متعاقبة الى ان يكون القسم اصلا بنا على المعنى الجزاء الذي لا يتجزى
او مستحكم عليه يستوفى القول فيه وذلك لان جسم اذن كل من مركبا من اجزاء لا يكون في تلك المركب من اجزاء
واحدة او مركب واحد بل بناتك حركات متعاقبات بعدة تلك الاجزاء فالحركة الواحدة هو الجزء الواحد والواحد
فيها كانت المسافة مركبة من تلك الاجزاء وفرضنا ان جوهر احدى تلك الاجزاء من جوهر الى جوهر آخر متصل
او متصل الحركة متعاقبا ليس بناتك توسط بين المبدأ والنهي بل ليس بناتك لا الكون في الجزء الاول وليس

بحر قطعاً والكون في البحر الثاني وهو الحركة المسفرة بالكون لا بل في البحر الثاني ما اذا قبل بانقطاع بحر الفرد
 وتركب لهم منه فاجمع ان نقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما استدلال في قسم من جهة الحركة هو السافة
 فالمكان الاول سافة الشك المسافة المكان الثاني بينهما ما ذلك المسافة يمكن ان يفرض فيها عدد غير
 منقسم في استدلال الحركة والمسافة قطعاً كانت او مخطوطاً او مسطوحاً تلك المسافة متناهية ولا كانت المسافة
 مركبة من اجزاء لا تخبر اياً ما بقدر او ما بالقوة وذلك محال فيالحرك منها لانيما بين مبدأها ونهايتها احداهما خصوصاً
 شخصية تحتل نسبتها الى تلك الحركه وبحسب الآيات المفروقة التي لا يمكن ان يفرض متناهية بل كل اثنين
 مفروقتين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آيات آخر للشيء الثاني في الحركة هو الامر المتعدد من اول المسافة الى
 آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاوجان اذ عند حصول في بحر
 الثاني من المسافة بطل نسبتها الى نسبة الحركة والافتران يقال بطل نسبة اي نسبة المتحرك الى المتحرك
 الاول مناضرة ورة ولا يوجد هناك امر متعدد من مبدأها الى نهايتها باعبارة اخرى المتحرك الموصول الى الشيء
 لم يوجد الحركة تمامها واذ اوصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلاً فان قلت اذا وصل الى الشيء
 فالحركة انصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لاني شئ من اجزاء قلت حصول الشئ الواحد
 في نفسه على سبيل التدرج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لابد ان يكون مغايراً لا يحصل في
 الجزء الثاني لا امتناع ان يكون الموجود عين واحد وممكن ان يكون هناك شياً مغايراً متعاقبة لا يحصل بعضها بعضاً
 تحقيق الامتناع ان يحصل العدد م بالوجود كذلك ويكون كل واحد منها صلاً لا بد من وجود الحركة بين
 القطع في الخارج نعم لسا وجود في الزمن فانه لما قسم نسبة اي نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادر كنه
 ان يقال قبل ان تزول نسبة الى الحسنه الاول الذي تركه عن اي عن الخيال تخيل امر متدني ان لا تكون نسبة
 الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان ادر كنه فاذا اقسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول و
 قيل زد الساعن الخيال اقسمت في صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فشر
 الزمان بالصورتين معا على انها شئ واحد متدني كما يحصل من الفطرة النازلة ولشعلة المدة امر متدني في
 المتحرك فخرى لذلك خطأ او اذكرة كما في صدر الكتاب في مباحث اعلاط الحس وانما لم يكن الحركة بين
 القطع من جهة شئ لان اجتماع الصور فيها انها هو في الخيال لاني احس المتحرك وانت تعلم من هذا الذي ذكرنا
 في تحقيق الحركة بين القطع وتصويرها ان قبولها للزيادة والنقصان والتعدد والانعقاد لا يمنع ان يكون
 سعة امرها مية لان قبولها لهذه الامور انها بحسب التوهم فان الامر المتدني هو مجموع تصف بها قطعاً لاني
 دليل انشأت الزمان وذلك امانه لان العمدة في اثبات قبول الزيادة والنقصان والتعدد والانعقاد كما
 وجز زمان يكون لغيره لاني التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرها مية لان الزمان مقدار الحركة بين القطع
 سطحه المذهب لاني عند جم فاذ لم يكن هذه الحركة وجود لم يكن مقدارها بالصورة وجود فكون لها زماناً لا وجود

فلا يترب عليه ما له ولما هو المراد به ثم ما وجد سلف منافي بساكن الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة
والزمان امر لا يتقسم في امتداد الساندة وانما يبرهان في الخيال الحركة والزمان المتقسمين في ذلك لا امتداد
فارجع اليه المقصود الثالث في الخيال في الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع
الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها عينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فيكون
تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهري الذي هي موضوع تلك المقولة هو
تلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التدرج او لم نقل وهو بل لان التدرج في تلك المقولة هو ان ذات السواد يتغير لان
ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فينا شئ ما قطعنا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا شئ
فيه اصلا فيه وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفة
والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة فلا
ان من الملاين ما هو فارده من هوسايل ذلك الحال في الكم والكيف والوضع فالسؤال من كل جنس
من هذه الملاين هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا فلا بد ان يكون الحركة لا يتغير
الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغير من جنس التغير والتسبيل لان التسبيل
حاصل بتأخره في التبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا
للتبدل الواقع فيها والعوالب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يخرج من نوع لتلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهي اى المقولات التي يقع فيها الحركة
التي هي كما هو المشهور الاول الكم وهو اى وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الامتداد
او بالاتحاد او بالاول اما ان يكون بانضمام شئ اول او الثاني اما ان يكون بالفضال شئ اول او الاول
المتكامل وهو اربعة اوجه من غير ان يضم اليه شئ آخر وتبينه اى يدل على شئ ان الماء او النجم صغر حجمه
ذائب عاد الى جملة الاول فيكون اى ظاهر كلوف انه لم يكن الفضل عنه جز عين صغر حجمه عاد ذلك
او جسمه ما يوايه الى عين عين عاد الى جملة الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انفصال
ليحقق التكامل والكمالات فيه واليه فالقارورة الضيقة الرأس مملوءة على الماء فلا يدر عليها
فاذا صحت مصافقها وسر اسبابها بالاصح بحيث لا يتصل براسه هو ان خارج ثم كبت عليه
وخلص اوبه الطريق يكون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ عبر اسرار الورد
وما ذلك الدخول تحلا احدثت فيها بان يخرج المص منها بعض الوارد في مكان ذلك بعضه
انما يخرج خائب لا يتسناه على راسه بل لان المص يخرج بعض الوارد احدثت في الوارد الباقي
تحلا طلبة تجري بحيث تشغل مكان الخارج اليه ثم احدث فيه اس في ذلك الوارد المتكامل السرد
الذي سئل الماء مكانا صغر حجمه او عاد لطبعه الى مقداره الذي كان قبل المص فدخل فيه اس

في ذلك الجراح الماحضة اشتاع الخلاء فثبت بهذا التخلخل والكثافت معا لغير هذا الذر من ذراته في اثبات التخلخل لطلعي ائنيته وتحقيقه ولا يفيد العلم بالية والما لية اسه لية اسكانه وصحة ما ستعرفه فهو ان السيولي ليس لماني ذاتا متقدرا ولا مقداره في حد ذاته كان تسمية الى المقادير كلها على سواها فكون السيولي في بعض الاشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة تتوارر ذلك المقادير عليها بحسب ما يحد من الاسباب الخارجية عن ذاتها لذلك الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذ يورد عليها مقدار أكبر مما كان له ثبت التخلخل واذا ورد ما هو أصغر منه ثبت الكثافت فلا يلزم من كون السيولي لا مقداره لماني ذاتا لان يكون اكل كذلك اى ان يكون كل الاجسام بحيث تتوارر عليها المقادير المختلفة على سبيل البديل يجوز ان يختص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لاسباب تفصله بقتنه اختصاصه بذلك المقدار ويختص البعض بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لاسباب تفصله بقتنه في الافلاك فان كل واحد منها له زيادة في القوة في الحقيقة بل في الماتري وكل مادة منها لا تقبل الا مقدار اود خصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا يتعداه مقدار معين في القول بان السيولي لا مقداره لماني نفسه ما كان كذلك تساوت تسمية الى المقادير كلها عدل من ذلك بقوله وباجزاء هذا الذر من ذراته من حال السيولي مع التخلخل والكثافت فلا يلزم من تحقيقه اي تحقيق المصحح تحقيق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والكثافت في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح في بعضه فيحقق الاثر كالصور النورية في الاجسام الفلكية فان كل واحد منها يتفصل عن السيولي او اختصاصا بمقدار معين كما ثبت في الاجسام المنصرفة فان الخارج اودام جزئي بل ان يكون مقداره مساويا للمقدار كما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلكية على ما كان الغرض منه في علمهم ان يكون قطرة من الجرحال انفسا لما عرفت قابلة لمقدار كية الجو لوجه القاسم الكثافت وهو عند الكل يعني انه اختصاص الجسم من غير ان يفصل عنه جزو قدر ما يدل على ائنيته وليته واعلم انما اى التخلخل والكثافت المذكورين في احوال الكرية جو الانعاش وهو ان يتباين اجزاء اجساما من بعض ذراتها لكونها اود جسم آخر عسيرة كالقطر المنقوش وغيره الانعاش وهو عند قول ان تقارب الاجزاء الواحدة اية بلح بحيث يخرج منها ما يباينها من الجسم الغريب كالقطر المنقوش بعد نقشه وان كان يطلق عليها الاسم اى اسم التخلخل على الانعاش و اسم الكثافت على الانعاش باشره ان اللفظان يخرج من اى الانعاش الانعاش من مقوله الوضع وانما الاجزاء بسبب حركتها لا ائنيته لا التباين والاختلاف يحصل من اى ائنيته باعتبار نسب بعضها لبعض بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقعة المرقعة واسم الكثافت على ائنيته وهو اى المذكور في التخلخل والكثافت يعني ائنيته والشيء من باب الكيف فكل واحد منها مثله معان ائنيته مناس من مقوستة الكيف والوضع وواحد منها حركته في مقوله العلم الوجه الثالث فهو جواز دمج الجسم بما يتصل به

به داخله في جميع الاقطار نسبة طبيعية كجوان اسمن الورم اما اسمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار نسبة طبيعية
 ان لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الزبول وهو عكس اي عكس النمو فهو نقصان
 حجم الجسم بسبب ما يفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد شيعه النمو والذبول في جميع الاقطار
 والفرق ان الواقع في النمو قد يمين كما ان المتزايد في النمو قد يمينل وتحقيقه ان الزيادة اذا كانت في جميع الاقطار
 في الاجزاء الاصلية دخلت في تمام وتثبت بطبيعتها وانما قدت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على
 نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فلذلك النمو والاشراج اوصافا سميها فان اجزاء الاصلية قد تحركت و
 فلا يقوى العذر على تفرقها والنمو فيها فلذلك لا تحرك اعضاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون لها كمن
 يحركها الى الزيادة فيكون ذلك نموها في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال المشهور
 ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عن كمي فان الاجزاء الاصلية والزيادة في الكمية ياتي بها
 منها على مقدار الذي كان عليه ثم يتحرك كل واحد منها في اتيه ولو ضعف الكمية لكانت كمن ليس حركته في
 الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زادت مقدارها عن النمو على ما كانت عليه قبل ذلك فمروءة وجعلت
 الزيادة في متانها لا سيما بساوت نقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانما كانت اسكيرة اقول ان
 كان اتصال الزيادة بعد الاصلية بالاصلية على وجه بصيرة المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب في علمه
 الجيب الا فالقول قال الامام واعلم انه اذا زاد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوحدان لم يدر من الزيادة
 الا في الثانية من المقولات التي تقع فيها الحركة الكمية وهي الحركة في سبب الاصطلاح التي لم يسموها بحركة
 اما فقد نقل الجسم من كيفة الى اخرى ولا بد في الاتحالة من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفة الى اخرى
 وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال فعد بل تحريكا من الناس من انك ذلك في انتقال الجسم من كيفة الى
 اخرى فاجار عنه لا يصير باردا او الاله باردا او زعم ان ذلك الذي يدرك من انقلاب احد ما الى الآخر
 بشهادة اسمن ليس تغير او انقلابا في الكيفية بل هو كون واستقرار الاجزاء كانت متصفا بالصفة الاولى
 كالبرودة مثلا وبرز وظهور الاجزاء كانت متصفا بالصفة الاخرى كالحراة مثلا واما اي اذن القسمان
 من الاجزاء اعني المتصفا بالصفة الاولى والمتصفا بالصفة الاخرى موجودان فيلحق ذلك الجسم واما
 الا ان ما يبرز منها من تلك الاجزاء كمن بها وكيفية ما اما كمن بها وكيفية ما اما كمن بها وكيفية ما اما كمن بها
 اصحاب الكون والبروز زعموا ان الاحسام لا يبرز فيها ما يوجب طرقت بل كل جسم فانه مختلط من جميع البليات
 المتخلفة لكسيسة باسم الغالب الظاهر فاذا اتقوا يكون الغالب على من جنس ما كان مخلوبا فيه فانه يبرز
 ذلك المخلوب من الكون ويحاول مقدار الغالب حتى يطرء وتوصلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار
 الكون والفساد في العلم من القول في الكائنات الاجزاء الحارة كائنية في الماء والبارد جدا بل في جميع البليات
 فانه ضروري البطلان ومع ذلك ينبغي ان يلاحظ في القول ان صح كون الاجزاء الحارة في الماء والبارد

فمن ادخل يد فيه وان يحبس يمينه في جوفه بطول وقيل برده في جوفه يد رك صاحب اليد النفاذات
 ويؤيد انهما يجردا بفنهما وروى ظاهره واليه فان شئرا اذا صادف جبالا من كبريت صير كره بالاشهاد
 ولعل الضرورة ان ذلك الذي نشاهد فيه من النار كره لم يكن كاشفا فيه كيف ولو كان في ذلك كره
 بعض من تلك الاجزاء النار في اخره فوجبه ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من
 الكون وفيه جماعة من القائلين بالخلط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء والحارة تتغير
 من قال انهم انما يصير حارا بدخول اجزائها النارية فيهم من خارج ومنهم من قال تغلب بعض اجزائها نارا وتخلط
 بالاجزاء المائية فيذو الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة ونحوه الا قول اليعاقبة في ذلك
 على ذي خلقته وح فقد صح انتقال جسم من كيفية الى اخرى والمان ذلك الانتقال بالتدرج حكاهم فقولوا فيه
 ان كس من انتقال النار الى السخونة ليس التفسير للثبات من تلك المقولات الوضع كحركة تلك على نفسه
 فانه لا يخرج منه الحركة من مكان الى مكان ليكون كحركة انية ولكن يتبدل بها وضعه لا يتغير نهائيا اجزاء
 مورخا به عنها ما هو في او محتوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام
 ابن سينا يوجب ان الذي وقى على الحركة الوضعية دون من قبل من الحكماء وليس الامر كذلك فان النار
 قال في عيون السبايل حركات الافلاك دورية وضعية وفي حركة كل جزء من اجزاء من تلك حركة مكانية نظر
 وتال فيهم من قال الاجزاء لا بالفعل بل بالغير فليفتتح في الخارج لا وجود له بل في ذلك
 حرك جزر تلك كونه مطروضا امر هو ومنهم من قال بتبادل الخصفين الاعلى والاسفل وتغير لينة الاجزاء
 الى الامور التي رتبة احواله او محتوية مع عدم حركتها غير محقول لان مبداء هذا التبادل والتغير في تلك الاجزاء
 لا الامور الخارجية عنها فليكن بالتأمل حتى يظهر لك ما هو الحق من بين القولين فان قلت اذا كان كل واحد
 من اجزاء تتحرك كحركة مكانية على القول الثاني لازم ان يكون تلك التي تتحرك كحركة انية قلت ليس يلزم من
 حرك الاجزاء على امكنة واحدة وبينها ان يكون مجموعها كذلك وانما الكواكب فهي تتحرك كحركة انية على القول بان
 المكان هو المبدأ ويطبق الاستدلال على حركتها كما يطبق على حركتها من لطف حول شيء مع انها كحركة مكانية
 فيبدل بها امكنة بل انية الى الجرم تلك المقولات الا ان وجهي الحرك في الاين للثبات التي ليس بها متغير
 حركه فان تلك الذين اذا لم يتحركوا لم يتحركوا بالانسية المسماة بالثبات وهي المبتدأة في الاستحالات التي انية
 واليد وقولهم عند جم على الوضعية دون الكمية وكيفيته ثم ان في الحركة مشبهة عاتية ان يقال المتحرك في
 الاين ان كان له من مبداء المسافة الى انية واحد فليس حركه في الاين بل هو ساكن مستقر على
 اين واحد وان كان له الاين متعددة لما غير ان يستقر على واحد من تلك الاين في اكثر من آن واحد فقد
 انقضت حركته وانما ان يستقر فلا يكون في كل اين الا انا واحد ولا شك ان تلك الاين انية متعاقبة
 متتالية اذا كانت متعاقبة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاين لزم انقطع تلك الحركة الانية

فلا يجوز ان يكون الينا نقل نقل ذلك الجوز الى ذلك الجوز ولو قد متاعهم ان نقل مكانت اجزاءه
 من غير حاصلة في اجزاءه ولا بد له من سبب ولا سبب سوى ان الجوز بعينه كان في جهة كونه
 اصلا في غير شخصه من غير حاصلة من الغافل كما هو بعد ذلك فهو مقتضاى صوته وان كان في ابتدا او مسكون
 حاصلا في ذلك الجوز كونه متعصفا للصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وكذا اني لا مانع وجوب النقل
 ان الاصل ان اخذ خارجا متعصفا قد اعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق انعكس وان اخذ حقيقة
 صدق وان انعكس كذلك اي حقيقة لا يلزم من صدق انعكس حقيقة صدق خارجا لانه اي الموجب لكون
 له خارجي اجتناب من الموجب الاول لا يقتضي صدق الاصل فلا يلزم من صدق الاصل حقيقة الوجود
 فلا يلزم البيان المذكوران في الخارج جساما وجودا والصحيح عليه الكون والفساد لكونه ان يصدق الموجب الاول
 الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي يربطها وجوب الثاني منع وجوب الحدوث لكونه ان يكون شخص الجوز
 باجاء بالمرساة قانساً ونسبة الى اكل منسوع الجوز ان يكون المخارق متعدد اعلى وجبة تنفي ذلك
 الاختصاص في تلك الاجزاء فلا يخلو على شيء من هذه الوجوه بل يعتمد في البطلان فني الكون والفساد
 والتحويل على المشاهدة لا دلالتها على من لدنا من طلب بعضها الى بعض كما سياتي في الوقت الرابع ثم نقول
 في بيان ان تبدل الصور باخرى لا يجوز ان يكون تدبيرا فلا يكون حركة بل كونا وفساد الصورة لا قبل
 الاشتداد او ان يتحرك كل الصورة الى الصورة اخرى منها ولا يقتضيه بان يتحرك كلها الى صورة واحدة
 منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا قبل الانتقال التدرجي مطلقا بان يتقبل
 كل الصورة في صورة اخرى ليس بها كانت الاخرى اقوى او اضعف ومساوية لان في الوسط اضعف
 وسط الاشتداد او انقص بل في وسط الانتقال التدرجي ان تلقى نوعا من الجوز يتقبل منه لم يكن
 التغير في الصورة اضعف لم يكن فيما اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها ومقتضاها وتقبل بان يتقبل
 شخصه لكان اقل وان لم يبق نوعا او شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادا ولا تنقصا ولا الحركة
 فيها اذا لم يكن يحصل عليها صورة اخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من نوع واحد
 فقد سكنت الحركة في الصورة مولا كانت كما آتت بوجود فان تعاقبها بفصل كانت الآتات وان وجد
 فيها اثنين متعاقبين زمان حال من تلك الصورة الآتية كانت الحركة منقطعة ونقص هذا الدليل بالحركة في
 الكيف وغيره من المقولات واجب عنه بان تعاقب الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض ما يلزم
 يلزم من خلوه عنه متعاقبا المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصورة المتعاقبة
 لان المتحرك في الصورة انما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منها خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال
 كونه متحركا محال بالبدية وتغيره بحيث لا يلزم من حال آخره هو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن كيفة
 المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما ينبغي بان تعاقب متحرك

يشي بانتهار ما فيه الحركة على يلزم ان لا يكون هناك الاكليات آتية الوجود ولا يوجد شي ههنا في الازمنة
 او فترة بين تلك الآتات فان سميت مثل هذه حركة لم يكن الحركة منطبقه على الزمان متعينة بل سامة وقد
 خرجت من الحركة والزمان والمساواة متعينة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه واقعة بازاء
 قطعة من الآخر فمثل هذه يكون حركة لا انتصار لازم الحركة منها ولا تحييص عن ذلك الامر من ان المتحرك
 في الكيف مثله فيما بين مبداء حركته ونهاها كينيتها واحدة سبابة كما عرفت ومثل هذا العمل السبيل
 الذي في قبله افراد على عمله على ان كل شخصه لا يدان يكون عرضا تقوم عمله بدونه فلا يتصور حركة
 في الصورة المتقوم لها واليه تمديد الحركة لسه ما يقوم به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان
 كونه متحركا والمادة وحده بالوجود لها فان المادة لا تحصل ذات معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن كونها
 الا اذا كانت من مبداء حركتها الى نيتها بتصوره بصورة معينة فمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة
 وقد جعل تحصل المادة بالخصوصا انما يكون بصورتها ثابتة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم اتساع حركتها وحجاب
 بانها مع احدى تلك الصور ذات محصلة ومع صورة اخرى ذات محصلة مغايرة للمات الاولي وليس لي
 من تلك الذات المتصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة أصلا وهذا الجواب كما ترس
 يعني على ان الاربعة ليست الاشياء بالضرورة لا يتحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان
 وجودها واحد وادائها وانفعالها بالضرورة فلا كانت في ذاتها متصلة بالفعل لما كانت كذلك
 والبحث فيه محال والاضافات بطبيعتها غير مستقلة بل سامة في المفوضية بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها
 قابلا للاشياء الاضعف قبلها الاضافات ايضا والا فلا يمكن ان الاضافة متبوعة لغيرها في الحركة بل في التغيير
 متعلقا لانا لو تغيرت بلا تغيير في معرفتها كانت مستقلة بالمفوضية وعلى هذا فان كان الاضافة عارضة
 الاجدس المتقولات الاربع وقعت الحركة فيما يتعلقها كما اذا فرضت ان مارا شرفه من مار آخر
 ويحرك في الكيف حتى صار شرفه الآخر فان هذا المار قد انتقل من نوع من الاضافة اعلى الاشياء
 الى نوع اخر منها اعنى الاضعفية انتقالا وتدرجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة بتعا الحركة في معرفتها
 كيقينته اعنى السكون فذاته هي من الكيف وكذلك اذا كان الجسم في مكان اعلى ثم يحرك في مكان
 متى صدر في مكان انتقل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم يحرك في الجسم حتى صار اعظم مقدارا
 فيه او كان اعلى اشرف او ضاهه ثم يحرك منه الى وضع هو من وضعه فقد انتقل الجسم في هذه
 الصورة اليه من اضافة الى اخره متدججا وتعا الحركة في معرفتها وكما لا يتصور لبقا هذه الاضافات
 في عيانها مع تغيير متبوعها فانه في نفسها لا يتصور اليه انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاها
 متبوعها تاسطعها ما عرفت من اننا لو تغيرت في انفسها بلا تغيير في معرفتها لا يتقلب بالمفوضية وهذا
 الدليل بعينه جاز في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفوضية وتنقوض بالابتن والوضع فانها

لهم بالصورة قبل التحلل كالأمان في الإرادة أو في الطبيعة أو في الآلات على سبيل التدرج ثم بعد التبدل
 في الطبيعة كذلك أو القابل فربما يتقص قبوله واستعداده والقابل للفعل شيئا شائعا فيكون فيه أولا
 شيئا بالحركة في الطبيعة وانت غير بان التبدل في التأثير لغير التبدل في التأثير فيقع الحركة في
 المثلين شيئا مقصدا للربيع العلة للحركة الطبيعية ليست هي طبيعة ولا امت والحركة بدو احاديث اول
 الطبيعة وانت السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء واحد لا يتغير بقاها واليه فبالطبيعة عامة الاجسام
 كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما واليه فيلزم على تقدير كونه
 عامة اتحادا في الجهة اسما واتحادا في جهته بالحركة الطبيعية واللازم لطلان جهات الحركات الطبيعية
 متحدة في جهتها في التوق وبعضها الى تحت وهران الدليلان مبنيان على اشتراك الطبيعة بين جميع الامور
 وسائر الامور عليه واليه فلا تانا في الحركة التي عليها الطبيعة المطلوب منقطع بالحركة عند اى حركتها
 ذلك المطر مع قار الطبيعة التي هي عليها فيلزم مختلف اى مختلف معلول من علته والى المطلوب فيخرج
 الجسم من اى جميع الجهات معا وشرح بالاضواء الى بعضها وانه ترجع بلا مرجع ليست علة الحركة الطبيعية
 في الطبيعة وحد باليه لا تانا في مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذي لا يتغير لذا اتحاد الحركة ليست ثابتة
 كما عرفت من انما تجدد مقتضيه ويلزم اليه دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام
 والحركة باليه فلا يكون شي من الاكتمال في طبيعته بل في حالة غير ثابتة اى في علة الحركة الطبيعية
 الطبيعية في مقارنتها حالة غير ثابتة لها فان تلك الحالة ترك طبيعته لطلب الملائم المانع الا ان تلك الحركي
 الى فوق واما في كيف تكاملها من غير انما في الحكم فكان لابل ذبوا لمرضا فان هذه الحالة اساقفة
 لا وامت باقية كانت الطبيعة غير الجسم ليرد الى الحالة الملاية ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف
 القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبه فاذا وصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانقطاع
 حركتها عن طبيعتها في مقارنتها الحالة الغير الملاية كذا قالوا ويجه عليهم ان يقال الملائم غاية مطلوبة فلا يتصور
 الغاية الا في الحركة الارادية او لا بد من الشعور بالغاية حتى يكون طلبها فلا يكون الحركة الطبيعية
 التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن الطبيعة مطلوب بقى ان يكون هو مع الحالة التي لا يطلبها
 مقتضية للحركة وفيه اشكال او ليس الحركة الطبيعية الى جهة اولى من الجهة الاخرى وقد يقال
 بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور ولا رادة ويحتمل ان الفعل اذا حارب عليه امره تبادا ايتا ليس
 غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل ليس هو بالقياس اليه وعلته غاية له بالقياس
 الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد ثبت بلا شعور او لا بعد في ان
 يكون بعض الاكتمال على بعض الاجسام فاذا خرج من خارج مكانه الملاية لم تقتض الطبيعة بالحركة اليه
 ويكون هذه الحركة طلبا لطبيعتها لانها لا تدعوها الى سكونها على الشعور ولا رادة وكذا نقول في

الكليات والكميات ولاية بعضها لبعض الاجسام يعلم من ذلك انه من حركة في الحركة الطبيعية
 ليست الحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم تغيرها فبما هي من النفس فثابتة متحركة فلا يكون وحدها
 حركتها التي هي مجردة غير ثابتة والنفس غير متحركة في نوع واحد من الاجسام ذوات النفس من غير
 الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه ولا ضرورة في التصور الكلي لا يكون الا كونه متساوية انفسه الى جزئيا
 الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة الثابتة من التصور الكلي لا يكون الا كونه متساوية انفسه الى جزئيا
 الحركة لا يصدر عن النفس من تلك الجزئيات عن النفس مع تصور دارا وتساويها بل وانما هي اعم
 الحركة الارادية تصورات جزئية مرتبة عليها اراءات جزئية فالأولى في كل خطوة ارادة جزئية
 ثابتة تصور جزئي فالاولان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة متعلقة بتلك الحركة فمن المساواة تلك
 الحركة يمكن ان يفر من فيها حدود جزئية تتجرب بها المساواة الى الجزئية الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الارادة
 بموجب الحركة الى ان يحل حدا مصبها فيجب عنه ارادة جزئية متعلقة بتلك الجزئية من المساواة الى تلك
 تلك الحد وكذا اتى الى التمثيل المستتبعه لارادات فتبطل الارادات في النفس والحركات في المساواة ولو
 ومن انقطاع العقل لقطع الارادة والحركة والاعطى الحركة بقسرية فهي القوة التي حدتها انقاس في التحرك
 المقصود الخامس الحركة النفسانية امور يستلزم الاول ما به الحركة هي سببها الفاعلي فان الحركة لا يمكن
 وجوده فلا بد لها من علتها فاعلمنا ان الاله الحركة هي علما فانها من علما فلا بد لها من محل يقوم به الثالث فاعلمنا
 هي المطلوبة من القوى الارادية المتقدمة الى الاله الحركة هي المبدأ الخامس واليه الحركة هي النفس و
 ذلك هي اقتضاه الحركة ثبوت المبدأ والنفس بالفعل فاعلمنا ان الحركة مستقيمة وانما الحركة مستقيمة
 العقلية فلا يكون ثبوتها الا بفرض ان ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او ثباتها الا بحسب العزم كالمبدأ
 المقدر الى الزمان فان كل حركة يكون في زمان آخر بالضرورة فتتقار الحركة لهذا والامر الارادة من حيث
 انما انتقال من حالة الى حالة اخرى في زمانا المقصود السادس قد علمت ان تلك الحركة متعلقة
 بالامر المستتبعه لوجودها متعلقة بوحدها اي وحدة هذه الامور مستتبعه بالضرورة ووحدها اي وحدة
 الحركة كما مر في بحث الوحدة الشخصية او جمعية او جمعية فنعلم ان في بيان وحدتها ثمة اقسام اثنان
 وحدتها الشخصية ولا بد منها من وحدة الاله الحركة فان العزم الواحد شخص محله واحد شخص بالضرورة وانما
 لا يقوم العزم الواحد شخص بغيره ولا بد من وحدة الشخصية من وحدة فاعلمنا ان الحركة هي المطلوبة في
 الواحد كتحليل ونحوه فاني ان كونه فاعلمنا ان يكون كل من الاستحالة والعدم وقطع المساواة حركة علمية
 وان احد كليهما فاعلمنا ان الحركة هي ما مع اتحاد من حيث تتكلم فاعلمنا ان الحركة فاعلمنا ان الحركة
 الحركة النفسانية بل قد يعرف من الاله الشخصي الواحد النوع من الاستحالة كالحسن والتسوط والتزوج في
 فاعلمنا ان تلك الحركة هي ما مع اتحاد من حيث تتكلم فاعلمنا ان الحركة فاعلمنا ان الحركة

على قول اذا تعددت المسافات وما في حكمها بحسب الشخص تعدت الحركة بحسب لان الحركة في مسافة واحدة الحركة
 في مسافة اخرى قطعها وتسمى ذلك هي وحدة ما فيه الحركة وحدة ما فيه الوجود فكل واحد المبدأ والمنتهى يمكن
 ما فيه واحد الشخص بالضرورة فوجدتها واحدة ما فيه فاشترط وحدة ما فيه يعني عن اشترط واحدتها ولا يخفى
 في الوحدة الشخصية الحركة وحدة ما فيه دون اعتبار وحدة ما فيه لجزاها كما ان الواحد مع تعدد الحركات
 ان يكون الطرق مختلفة فثلاثين مبداء معينين وثنى معينين كما يكونه جسم تارة من البياض الى الغيرة
 الى القودية اسل السواد وتارة من البياض الى البصر فة الى الخضرة اسل السيلط الى السواد
 وتارة من الغيرة الى الحمرة الى السمية الى السواد فالحركة من البياض الى السواد ثلثين يمكن ان الحرك على هذه الحركات
 فيكون المبدأ والمنتهى واحد مع تعدد الحركة لولا اشتراط وحدة ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلكت جسم من مبداء
 معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فنحن ان اعتبار واحدتها لا يخفى عن اعتبار
 وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدة ما فيه في اعتبار واحدتها وقابل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان
 لم يكن وحدة ما فيه مستلزما لحدتها ولا مختلفا فاستلزم بالاختلاف اليه فان جسا واحد قد يتحرك في
 مسافة واحدة تارة صاعدة وتارة بالبطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتها مقصية لحدتها بطريق
 وحدة الحركة من وحدة الزمان اذا الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المصير
 الابدائي لهية فاذ لجزا واحدة كذلك كما ان يكون الحركة في زمان معين الحركة في زمان آخر فالحركة لا بد
 للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدتها
 لحدتها لحدتها كما من وقوع الاستقامة والنفوذ قطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد والاشارة
 به الشبهة عند المبدأ والمنتهى اي اشانت الحركة واحدة الشخصية قطعها ولو اعتبر وحدتها مع وحدة
 الحرك والزمان لغير لازم وحدة ما فيه كما اشترط عليه الا ان اعتبار الشخصية او من اعتبار الازمنة والحال
 فما واحد وحدته لا بد في الشخص كحدته وحدة او فوجدت من تلك المستلزمات اختلاف واحدتها اي
 واحدتها يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى ولا وحدة الحرك فلا علة به في كون الحركة واحدة شخصية
 فان التحرك بحرك ما قد يتحرك حرك اخر قبل القطع حركه والحركة الصادرة عنها واحدة شخصية
 مستقلة اتصال المسافة ولا يميز في تلك الحركه لوجب الاشياء في غير ما يوجب من اعتبار واحدتها
 الى حركه والبعث الى حركه اخرى لا يجوب فيها بالمثل ولا فصل بسبب اختلاف الاستعداد الا ان
 ان الحركة العقلية مع اتصافها في نفسها الحركه لها انفسا ان يوجب بحسب اشوقها وحبها وان
 هو ذلك لا يخلل وحدتها الشخصية فان قيل الحركه الثاني من الممكن ان لا يخلل الحركه وان كان لا يخلل
 كان لا يفرق بين الحركه الاولى لا يخلل الحركه الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد نفسي وان كان غير
 تعدد الاثرين يعني الحركتين قلنا فثلاثان الاثرين متعاقبان وذلك لعل لحدتها الشخصية لا لحدتها الحسية

أما ما شئنا في الأبحاث في وحدتها النوعية لا يعني ان التميز في الوحدة النوعية لبعض يعتبر في الوحدة الشخصية
 وذلك لان الشخص هو النوع مع وجود شخصته كدوي اى بالميز من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه
 ووحدة ما منه ووحدة ما اليه فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا اختلفت
 كانت الحركة واحدة بالنوع اذ كانت الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في تلك النوع مختلفة نوعا
 من الحركة وان اتحد ما منه ما اليه ما في الكيف فمثل ان ياخذ الجسم في الحركة فانه من البياض الى الصفرة الى الخ
 الى الغسقية الى السوداء اخرى من البياض الى الغسقية الى الغليظة الى السوداء فان ما فيه الحركة منه اختلف
 بالنوع فكله الحركة مع اتحاد المبدأ والمقصد بالنوع ولما في الاين فمثل ان تحرك الجسم من مبدأ الى آخره حتى يتبين
 على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستديرة تهتم فمثلان بالميز لا بعوارض فكذا المكانان المختلفان
 عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه ما اليه فاختلافها بالنوع الاختلاف
 ما فيها فمقتضى الى اختلافها كان اولي كالسود والبيض فانها مختلفة بالنوع لاختلاف الامور الثلاثة فيها وكذلك
 بالنوع ما فيها اذا اختلفا بالنوع فمثلت ما بهما الحركة والى تحركها صاعدة والى الهبوط في الحركة الا يقينه كالمسحوق والخبز
 في الحركة الكيفية فان الحركة في كل واحد من هذين الشئتين مختلفان بالميز لاختلاف المبدأ والمقصد فيها بالنوع
 مع اتحاد ما فيه فان قيل نوع المبدأ والمقصد في المثال الثاني ظاهر فان السواد في الميز والخبز في الميز
 الاول لان الاختلاف بين المبدأ والمقصد في الميز هو واحد في النوعية والامر القهية وذلك لا يوجب
 اختلافها في الميزية فلتا انما وان لم يختلفا بالميزية لاختلاف المبدأ والمقصد فيهما فالاختلاف في الميزية
 القدر كان في الاختلاف الحركة بالميزية لان الباحث المشرقة يذهب في الوحدة النوعية فحركة واحدة فحركة واحدة
 النوع قد تفرقت في نوع واحد من الامور من ان تعد الحركة ولو يجب بل يجب تعدلوا في الحركة بحسب الشغل والامر
 يوجب اختلاف الحركة بحسب النوع لاختلاف شخص في الحركة فان النوع ذلك لا يوجب ذلك لاختلافه لان كل واحد
 اختلاف النوع لوجب اختلاف شخص بالضرورة من دون كل ذلك الجواني والفرق في الحركة الى ان يطبق لا يختلف بالنوع
 من حيث هو كما لكل من حيث استناد هلال حركته في غلظين بالنوع اعني بالامر سواء طبعية بل انما الحركة ان
 شغقتان في الميزية لاجرة ايضا لاجرة لان الحركة فان تنوع العمل لا يوجب تنوع العمل وان كان تعدد العمل
 مطلقا يوجب تعدد العمل بحسب شخص فساد الانسان وسواد الجاد ونوع واحد وكذا امر كسادا والمختلف بسانك
 ما فيه ما منه بالميز ذلك ان اضافة الحركة بل الغرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن بائنها فلا يكون
 اختلاف الموضوعات مرجعا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقة فلا فائدة في اعتبار
 وحدة النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بجملة اعتبار وحدة الشخصية في وحدتها الشخصية وان تميزت بوحدة
 بالميزية فهو طر من الحركة ومقدارها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التفرقة في الموضوعات لا يوجب تنوع عوارضها
 انما الوحدة الكلية بالميز فيها من الوحدات بعض الميز في الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع وجوده وسواء

من الاختلاف بالرفع الزوار على الموضع الواحد لكونه عطف على قوله كان كذلك لا لاختلاف الزمان لا
 ان تضاد فيه لكونه عارضا للمركب تضادا عوارضا لا وجوب تضاد الموضعات فلهذا في التضاد في الزمان لم يكن
 مقتضا تضاد الحركات ولا الحصول في ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي الحركات فلهذا
 لا تاتي الحصول في الاطراف مع وجود الحركة فان الحصول في المبدأ يحصل قبلها بل هو بعد الحصول في
 يحصل بعد ذلك لان تضاد الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات المتوالية في الاطراف
 واليهما معنى بحسب متناهية اليمين كما ان اي من حيث انها تضاد وان اعني ان يكون مبدأ المبدأ
 الحركتين عند المبدأ الاخر في متناهية اليمين كما ان ليس كنه تضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة في
 في الحركة والتضاد والحركة من اليمين في الحركة والتضاد بين المبدأين فقط فان الحركة في اليمين في الحركة
 السواد ذلك تضاد غاية الخلاف وانما في قوله المبدأين لانها من اعتبارها فانها اي مائة في الحركة في
 بتعلقان بالذات والمبدأ مع التضاد بينهما كالسواد واليمين في الحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة في
 الى الاول لان مبدأها تضاد وان بالذات فلهذا تضادها تضاد وان في تضادها كالسواد والحركة فانها تضاد
 بالمبدأ مع التضاد لعدم المتباعد في النهاية فلا تضاد بين الحركة من احدهما الى الاخر فكسما وبالعرض في مختلفان
 بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسب الضرورة كما ان الحركة لا تضاد لانها تضاد في نقطتين من جهة بسيطه وقل مبدءا
 من غاية القرب من النقطتين للآخر غاية البعد عنه باعتبارين العارضين صارتا تضادين مع تساويهما في حقيقة تضادها
 بالعرض سببا لتضادها مع الابل في الذات فانها تضادان وهو بيان يتبع اجتماعهما في موضوع واحد وبينما
 غاية الخلاف في كون افعال الحركتين في حيزين متقابلين في تضاد في الحركة المستقيمة الابل مع الابل
 و عليك بالذات فلهذا مختلفان اصلا اي لا يختلف مبدء الحركة بينهما بحسب المبدأية ولا بحسب عرض في حيزين
 احدهما مبدء الحركة الاخرى منهما فاذا فرض حركة اخرى من هذا المبدأ الى ذلك المبدأ لم يكن مضادة للاولى في تضاد
 بين المبدأين في حيزين بالذات وبالعرض فان قلت بين مبدءا في تضاد في تضاد كما سبقت في بيانها
 تضاد بحسب العرض فيكون الحركتان تضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والابل قلت لا شك ان قوت
 في بين المبدأين لانهما متناهيان في وجود الحركة فلهذا تضاد بين العارضين في تضاد الحركتين فلهذا تضاد بين العارضين
 فانما تضادان على الحركة في تضاد الحركتين كما عرفت وذلك اي تضاد احدهما بكونه مبدءا والاخر بكونه في
 يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فان لمبدأها مضاد بالمبدأية بالفعل لما شئت ذلك فلهذا تضاد بين العارضين
 في الحركة المستقيمة فان اي جزء فرض على الحركة بالمتحرك بالاستدارة كالتضاد يكون مبدءا في تضاد بالاعتبارين
 الحركتين كل جزء في المبدأية في ذلك الجزء فلا مبدءا ولا شئت المستدرة الا بجزء العرض في تضاد في في الابل في تضاد
 ابتداء وانما بالفعل بالعرض من مبدءا في تضاد في ذلك من الشرق والغرب ليس في تضادها في تضادها في تضادها
 وليس في تضادها في الحركة المستدرة ان لا يوجد تضاد بالفعل فيكون مبدءا من وجه في تضادها في تضادها في تضادها

بالاستدراك اذا وجد القطع بالفعل لا بالسلب القطع هو على حال عند من لم يكن له تحقق المستدركة كون القطع بالقرينة
 ومنها بحث دوران الحركة المستدركة حركة غير تكون مبداءها كذا شتاما ايضا فمفردا كان مبداء الحركة المستدركة شتاما
 كغيره فلو فافترج ان مكان ساكن فيتحرك على نفسه فوضع الذي امتد است الحركة مستدركة كان مبداءها مساويا
 لها كما لا يخفى الاول او مضافا لغيره ثبت المستدركة مبداءه ونشئ بالفعل كالمستدركة نعم فافترض ان المستدركة
 لا يراى بغير تلك الحركة المستدركة في تلك الحركة فليس يمكن ان يكون مبداءه في الفعل كما بيناه وبنينا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا
 الفرض في المستدركة الشايع الالاباد والقطع الحركة بالرجوع والاختلاف فلا بد وانما من مبداء ونشئ بالفعل
 انعم اذا فرض جسم حرك على محيط دائرة حتى يعمد ورة كان مبداءها با ومنتها با وادعها بالذات مختلفا بالاعتبار لان
 برة حركة امنية في الاصطلاح مستدركة بحسب عقيدة المبداء والمنتها في هذا المذهب الا ان المذهب ان
 لا فاجا ان النسب بعد ما الى الاخر فمضافا لما قبل التفاضل لا السلب لا اليجابت لعدم الملكية لاسماء وجودا
 ولا التفاضل المستدركة واذا السلب الى المبداء او المنته وهي الحركة كان التفاضل في اثنين كل منهما وبني اى
 المبداء والمنتها تقابل التفاضل فان المبداء الذى للمبداء ووزو المبداء ووزو المبداء وكذا حال المنته وسبب
 المنته وليس جريا المبداء والمنتها تضافت فقد لا يتقبل مبداء لا شتاما لغيره فافترض حركة المبداءية
 كالمنايا او مناجية فلا بد ان يكون في الفعل لان الوجود فلا تضاد فان قيل فيكون جسم واحد مبداء الحركة ونشئ الثاني
 فكيف يتصور التفاضل بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد فكذلك ما اعني مضمون المبداء ونشئ غير مضمون الجسم عروضا
 او حتى يقال انهما متجانسان في ذلك بل ما عارضان الاطراف المتصلة في الاجسام لا يكون طرف واحد مبداء ونشئ
 الحركة واحدة الا بالعرض في زمانين اذا تصور في الحركة واحدة مستدركة ان يكون مبداء ونشئ با ورة واحدة كذا شتاما
 كان مبداءها ومنتها بالقطعة واحدة مفردة لكن لا يتبع بها اثنين مختلفين في آن واحد فمضى الى كجائته واحدة بالذات
 الا انها انتقلت في الاعتبار لكونها في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة
 المبداء والمنتها بالنسبة اليه كان التفاضل في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة
 فالأولى المستدركة التفاضل المستدركة والاكافى لك بسبب تضاد اطراف المستدركة المستدركة وهو لا يكون
 فانما وجد في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة
 منتها فبالتبع على المستدركات التفاضل في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة
 التفاضل في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة
 من تلك الحسنة ضد المستدركة لا يكون التفاضل في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة
 من حيث ليس فيها التفاضل المستدركة كالمنايا المستدركة كالمنايا المستدركة كالمنايا المستدركة كالمنايا المستدركة كالمنايا المستدركة
 لا يوجد مبداء ونشئ في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة في كونها با ورة واحدة
 اوضح مما قبلها المستدركة في الموضوع فلا يكون ضد الاول لا تضاد المستدركة المستدركة المستدركة المستدركة المستدركة المستدركة

بين استيفاء المستديرة في الحركات المتضادة بما دواها بانها لو كان بين استديرات اليمين المتضادة المكان
 المستديرة واحدة اضداد غير متساوية متخالفات بالضرورة ذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لمدار
 ابي القسم غير متساوية فانه يجوز اشتراك قسمي غير متساوية في طرفين فلو كان المستديرة ضد المستديرة وكان
 واحدة اضدادا لكانت ابي المستديرات المتوجّهين من شئ في تلك المستديرة الى البعد او ما هو اقل اذ الحركة
 الى التوالي والحركة الى التوافق من ابي الحركة في فعل مثل فعل الاخرى ولكن معنى النصفين في الساعات و
 على التبادل فان المتقدّم من السرطان الى الهدي الى التوالي يكون مساويا لمدار المستديرة والمزاي في المقوس
 والمقس من المتقدّم من السرطان الى الهدي الى التوالي مساويا لجزء او اكثر من الدائرة والحوت حاله هو المقوس
 من الهدي الى السرطان على كل من كنفه فعل كل منهما الى الطرفين في الانحدار مثل على الاخرى الى الحركة ابقا
 عن السرطان الموصلة الى الهدي لكن في النصف الاخرى على ذلك حال المقوس من الهدي
 الى السرطان فانه على عكس الاخر الذي ذكره ولا كانت تلك حبالا مستقيمة الى مركزا كان الضخام مستقيمة
 في الموتره وكذلك في طرفي والنهايات متساوية فيها فلا يكون في شئ منها سببا لقضاء الحركات المستديرة
 فلا يكون في مضادة قال القدماء في غير ذلك ان الحركة في النصفين مع اتساخا والمساواة مختلفة لانه اذا ذكرناه في
 ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذ اعتبرنا في النصفين المتساويين كما اننا في النصفين في البعد
 واليمين في تصورهما الا اعتبارا بينهما تضادا ولا شك اننا قد علمنا ان كل واحد من النصفين مساو لثلاثة اربعين
 بل متساويين فان حركة المستديرة من السرطان الى الهدي على التوالي متضادة لحركة الصاعد من الهدي الى السرطان
 على خلاف التوالي المتضادين اثنين واللبداوين اثنان كما هو موضح في اتساخا والمساواة على قياسا لمساواة الدائرة
 المستقيمة وكذا الحال في مضادة من الهدي الى السرطان على التوالي في مضادة من السرطان الى الهدي على خلافه
 التوالي اثنان اربعة تمام الدائرة متساوية كانت المسافات كانت قطعا واحدة مبرورة في اتساخا والمساواة لان اختلاف بينهما
 بحسب التوجه بينهما واليهما ذكره في المحصول ان اشكال هذه المباحث غلط الا ان اريد بالضمين كل من يتجه في
 اتجاههما فانه واحدة في كل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة كانت المستديرات المتضادة فانه على
 او مخرج وان اريد مع ذلك ان يكون اثنان واليهما مبرورة فاحل متضادة فانه مخرج من استيفاء المستديرة
 والابن المستديرات المقصود اننا في الحركة ليست كالبزات فانها من المثلثات المتساوية من المثلثات المتساوية
 كالمثلثات المتساوية في العرضية من الزوايا من الانقسام الاول بحسب الساعات لا انما يتاها في الحركة الا انما يتاها في
 على الساعات كما انما يتاها في الساعات متساوية في العرضية من الزوايا لا انما يتاها في الحركة الا انما يتاها في
 نصف الحركة الى الساعات بحسب الزمان لانه عارض لما تنقسم باقسامها فانه في نصف ساعته نصف في الزمان
 او انقسام الساعات في الحركة بحسب الزمان فانه عارض لما تنقسم باقسامها فانه في نصف ساعته نصف في الزمان
 او انقسام الساعات في الحركة بحسب الزمان فانه عارض لما تنقسم باقسامها فانه في نصف ساعته نصف في الزمان

سواءً وانما قطع المسافة المطلوبة في زمان ما فتر في حصة ما حركها والطبيعة حركته في نفس قطع المسافة
من المسافة في الزمان الكثرة أو بقطع الأقل من المسافة في الزمان المساوي بها باطلت مسافة أقل من
الكثرة في غير ذلك لما ليس الجواب أي ليس كل بطور في كل السكات بين المركبات فلا يمكن حركته بالعرض وان
فرضت سرعة هذا والآخر بطور لا يظهر بيان الملازمة ان البطور ولو لم يكن الاقل السكات في اربع المركبات
ان تفاوت السرقة والبطور فبالتفاوت السكات المتخللة في العلة والكثرة فاذا فرض سرعة الكثرة
فقد انما عد من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسحا كان حركه هذه الطيور من حركه الجرد وبسته فليكن انما طلعت
في العدة المذكورة ربع الدور وهو زوايا على سائر حركه العرض بالايضا اليوم ويكون حركه زيادة سكتة في الحركات
على حركه كزيادة حركه الجرد على حركه لان عدد سكتة يساوي عدد زيات حركه الجرد ولا حاجة وانما حركه
الجرد وعلى حركه الكثرة الف العدة مائة يكون زيادة سكتة على حركه الكثرة مائة فليكن حركه الجرد على حركه الكثرة
السكات الكثرة فليكن حركه الكثرة الف العدة فليكن حركه الجرد على حركه الكثرة السكات الكثرة فليكن حركه الجرد
والعرض فليكن من سكتة تتعاقلم ان دلائل ابطال الفيزياء على لازم الحركتين المتخفين بالسرقة والبطور وهي سكتة
كما ينبغي التوبة اليه الى ذكر ما قبل على ابطال هذا الحركه كون البطور ينقص في حركه السكات في جرد ان يستدل
بما بهما وبالجملة فهذا البحث وهو كون البطور والقيل في حركه الجرد ونوع من فوهه بعد موصوفه على انما
اي من تلك الدلائل هتة اذا دعو في حركه في الاصل فاذا كانت الشمس في انحاء ان وقع الظل في الجانب
الغربي طويلا ولا يزال يتناقص الظل بحسب زيادة ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكما ابلغ على
ارتفاع الشمس مقدار ان وقت الظل لم يتقصص صلا جاز ذلك في السكات والناكث في حركه الجرد ان جميع الشمس الدور
والظل جازد بطور وان حركه الظل حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب ان سماء بين
في المقدار وان يكون جرد الظل اكثر من حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب ان سماء بين
حركه الظل حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب ان سماء بين حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب
والبطور بالظل سكتة ولكن المقدار كثر في فوهه فوما ان حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب ان سماء بين
جاء ان جميع الدور والظل في الجانب ان سماء بين حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب ان سماء بين
مستندة اليه تعالى ابتداء وجوب اجاب العادة في الفيزياء حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب ان سماء بين
على حاله مع تمام العدة من غير استثناء في حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب ان سماء بين حركه الشمس حركه الجرد
حركه الشمس الى تمام العدة ولا يوجد حركه حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب ان سماء بين حركه الشمس حركه الجرد
بل بعد من مقدار العادة ومنه اي وما ذكر في دفع الاستدلال في حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب ان سماء بين حركه الشمس حركه الجرد
المسافة التي ذكرها في حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب ان سماء بين حركه الشمس حركه الجرد ان يكون في الجانب
والطبيعة مستمرة في كون المسافة على قدر ما لا بد من قابل لا فرق في تفاوت وتوجب ان يستخرج حركه

من غير ان يتكلم بالوقت مكنون في بعض الفترات من كونها اقل من الحركة الشككية بالشيء مثبت بالبطور بالمثل السكون
والجواب ان تلك الحركات عند استندائه الى العمل المختار لا اولى القاسر والبطور الطبيعية فما زاد من ترك
المحرك في حيزه يمكنه في آخره مع سواه فيما في قبول الحركة والسكون بتعبير الاثبات بالسكون والبطور ليس
بالنوع فان الحركة الواحدة سرعتها بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ما بينهما واحدة ولا دخل
فيما ولا اثنان في السرعة والبطور فاما ان لا يستندوا بالمثل فان السكون الواحدة يمكن قطعها بحركات
مختلفة في مراتب السرعة والبطور فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاستنداد والتشقق
المقصود ان في عشرة احوال للمحرك في البطور ما في الحركات الطبيعية ثمانية المزدوج الذي في السكون فكلما
كان قوامه خطا كان استندائه بطيئة وتوى في اقتدار البطور الحركة كالماء مع الهواء فيقول الجسم في ارض
في الماء الجار من خطه بطيئاً في الماء واما في الحركات القسرية والارادية ثمانية الطبيعية الواحدة في ذلك انه
كلما كان الجسم اقل سرعته او كان البطيئة السارية في الحركة واعظم كان ذلك الجسم بطيئاً في استندائه فكلما كان
بجهاذه والى في اقتدار البطور وان اتحد المزدوج والقاسر والحرك لا روى من ثم كان حركة الجسم
الكبير الجار من حركته الصغرى مسافة واحدة من قاسر واحد واما البطيئة مع مائة المزدوج كالمسح المرسى لقوة
واحدة مائة في الماء فانه في العوار كاشخص السائر فيها بارادتها عاكس اقلها كقوة وقواقل فكلما كان في
ان مساواة بطيئة الجسم الاكثر من مساواة بطيئة الاصغر فاذا فرض ان مساواة خزون الاصغر اكثر من مساواة
خزون الاصغر اكثر من مساواة خزون الاكبر على تلك النسبة الجزئية فتبادلت المدة بحسب البطيئة فتبادل
الجسمان في المساواة المدة وتساوي في الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في العوار واحد الصغرى في الماء والى
من مساواة على مساواة العوار بتقدير الزيادة المستند في بطيئة الاكبر المدة الثالث عشرة في بعض الحكماء
كالمسح واثباته في الميزان ان من كل حركتين متتبعين كساعة واحدة واما السكون فالحركة او العكس
قصر ثم يجمع فلا بد ان يكون فيما بينهما ومجمل ما ذكره ان كل حركة مستقيمة تنهي القبة في السكون وذلك
لانها لا تذهب على الاستقامة في الزيادة فان الابدان متناهيته فاما ان يقطع وهو اذا توضح على استنداده
شغل على سمت آخر على التقديرين لانه من سكون بين اثنين مستقيمين فيكون الاول في مستقيمة مستقيمة في السكون
كالخط من الحكماء واذ اكثر الشكوك من المخرقة واما الشكوك فكل من الفرض في التباين في ذلك الحكماء
الى الحقيقة اني اذ كان زماناً في النصف الاول من كل الاثنان حصل الوصول في ذلك النصف هو ان
الوصول في كل واحد هو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصله في النصف الباقى وبعود المخرقة
والا فانه ان يقال المدة التي يمتد بها السكون في السكون فاما ان يكون نقصاً في ذلك الاستنداد والاكمل من يتبع
في الوصول الى ان اذ كان زماناً كان ذلك في النصف المطلق الوصول اليه شيئاً فشيئاً ثم ان الوصول
على السيل فوجبان يكون هذه العلة موجودة في ان الوصول الى العلة الموجودة بحيث هو في حال وجوده

الصف

وانه بعد از آنکه گفته شد که اشیاء موجوده فی ذلک الآن مع حدوده شے آن ابتدا
 حرکت است و اما اینها تمام و الرجوع عن الشئ فی ذلک الآن لا یصلح فی ذلک الآن مع حدوده شے آن ابتدا
 فی آن و آن الوصول غیر آن الرجوع لا یصلح اجتماعا و لا مفارقة کما بیننا زمان لازم متالی الآتات و ترکیب الزمان
 و لا یطابق و لا یزحم ترکیب المکرر من اجزاء لا یفرق فیها من ترکیب المسافة الیها من زمان لا حرکت فیها
 و لا فی الشئ و لا عنه فهو سکون ای زمان سکون و لا یجاب بان الوصول فی آن هو طرف حرکت معوجده نحو المسمى
 و الرجوع فی آن هو طرف حرکت متعرجة عنه فلم یجوز ان یکون آن واحدا و لا مشترکا بینما ای بین المکرر بین
 بین زمانها فان الطرف الواحد یجوز ان یکون مشترکا بین شئیین کما لقطعة الواحدة مشتركة بین خطین مختلفین
 و یجوز و لذلك قال و اما الآن یعنی جزو زمان لا یتقسم ذلک الجزو قائم لا یقلو لکن بحتی فی شئ مشترک بین زمان
 المکررین قولکم آن الرجوع غیر آن الوصول فلتا علم بینما نقار کما لا بالذات بل باعتبار کونه شئیة زمان حرکت
 الموصلة و بعد از الزمان حرکت الرجوع و العلم ان الوجه المصوره للثبوت من الکما ای من المتحرک الی الشئ
 فالیصل الیه فی آن و اذا یمکر عنه بعد کونه و اصلا الیه فلا یصلح یفارق و ما یجوز فی آن یفترک و لا یمکن اتحاد
 التین و لا کان و اصلا الی الشئ و مبلغة له معا فوجب تأخیرها بالذات و استحالة تسامیها بالاشتمال زمان بینما
 یستلزم انما القول بالجزو و ذلک الزمان زمان سکون اذ لا حرکت هنک لا فی ذلک المجد و لا عنه و لا یطلب
 بین سینا بان المفارقة و المبلغة هی حرکت الرجوع فهاک آن آن تقع فیه ابتداء الرجوع و المبلغة و ان یصدق
 فیه علی المتحرک انه متقدق سابق لذلک المجد الذي هو الشئ فان هو بان المبلغة طرف زمان المبلغة فهاک آن
 ذلک الآن هو بلغة آن الوصول بان یکون حلا مشترکا بین زمانی المکررین فان طرف الحركة یجوز ان
 یکون شئیة ایس فیه حرکت اصلا و ان هو ایة آت یصدق فیه علی المتحرک انه راجع سابق فیه فهاک آن مفارقة الوصول
 و ان بین التین زمان لکنه ایس زمان السکون بل زمان الحركة و هو بعض حرکت الرجوع فان کل آن یفرز
 فی زمان و تقع فیه حرکت الرجوع یکون بینة و بین آن ابتداء الرجوع بعض حرکت الرجوع فهاک آن المجد علی جواب
 فصل السکون بان اعتبر الیصل الموصول و الیصل الموجب حرکت المفارقة و حکم بان اجتماعا فی آن واحد محال و ان یصل
 ان یجتمع فی جسم الیصال الی حد و النجیه عنه فوجب ان یکون کل منها فی آن مفارقة آن الآخر فیهما زمان سکون
 کما و الممر قرر الی الی و رد بان سینا و آت یجاب عنها بما هو جواب عن النجیه المصورة و قال یجاب بان یجاب
 فی شئ استحالته فی شئیین او بتجویر متالی الآتین و یمنع بقار الیصل الموصول فانه ملة معدة للوصول لا حرکت فلا
 یجب بقاره مع المعلول شئها و یمنع حدوث الیصل فی آن بل هو فی زمان کما حرکت و قال یجاب بان لا شک ان
 الاجتماع و التکلیب فی الجواب علی اعتبار الالزام و الاحداث اتوسع من الباقی یصعد الالزام و التکلیب
 بمساکات الوجود و فی شئ جانی تضعف الی ان یغلب الالزام ان یغلب فی منزل المجد و لا شک
 ان غلبته علی التکلیب انما یکون بعد التعادل بینما و لا یغلب المصوب عن المخلوثة الی الغالبية و قد من غیر

معاول وعنده التعادل بحسب السكون والالزام بالترتيب بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا بالاعتماد على الالزام
 بالاعتماد على السكون مع تعادلهما واما فيكون محتملا انهما لا يكونان معا بل احدهما واجب عن الآخر ليس قابلا لتوليد الاعتماد
 على السكون بل هو الذي لا ينفك في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصاعدة عن الحيوانات
 والاعتماد على السكون بين المتعديين فكل من الطرفين يلزم في الكار وعلو في حال الحكم ان وجهه
 السكون بينهما فاذا فرض انه صعدا نحو ذواته ووسط الجبل والاقبال في الجوه كبحث جاس سطح اسفله فلا يمكن ان ينزل
 نحو ذواته وحيث لا يجب وقوف الحركة لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة والاعتماد وذلك لوجوب
 وقوف الجبل لصعدا متعديا فتدافع التداخل بين الاجسام والالزام ضرورة في البطوان اذ كل عامل يلزم ان يركب
 لا يقع في الجوه لصعدا نحو ذواته وقد يجب بان الحركة لا يصادق الجبل ولا تناسق في الصورة المفروضة بل يرجح
 في وجهه فاذا وصل اليها رجة وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الموضع ذكرته من تلكا فيما
 فرض محال ويجوز استزاد امر الذي هو وقوف الجبل ونقلت الحركة لا يسكون بين الحركتين الا لوجوب اعتماد
 والالزام لانه يقتضي الحركة التلازم لا السكون ولا لوجبه الاعتماد على السكون لانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون
 ولا موله الحركة والسكون الا اعتمادا وقد يجب الجها في على عمله فيقول لا سلم انه لا موار غير ويل مولد هو الحركة
 السابقة للحركة الصاعدة فوجب الحركة بالاعتماد على السكون بالاعتماد والالزام ووجب السكون بالاعتماد
 الاعتماد وقدمت في مباحث الاعتماد والاعتماد في الارتفاعات من الرصد الذي في الحركة
 ونسبة ما ستوفي فيه بيان احوال الاين على ما هي متكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد موهوبة واستنتج
 في سائر النسب ما مضى في مرصد الموقف الثالث اذ ليس فيها زيادة بحث وفيه مقادير خمسة الاول الاضافة وهي
 المقولة بالقياس الى الغير والحقبة لهما الا ذلك اي ليس حقيقتهما سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة
 اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة وهي الاضافة التي تعد من المقولات وهي مضاعفة
 حقيقيات والاقبال لذات الاب المعروضة لهذا العار من اضافة اليها وكذا يقال الاضافة للمعروض مع اضافة
 ونه ان يسببان مضاعفا مشهورا خلفا الاضافة كلفظ المضاف ليطبق على محله معان العار من وحدة والمعروض
 وحدة والمجموع المركب منها متعدي فلو لم يضاف ما قبل ما يستتبع بالقياس الى الغير لا يرد به ان يلزم من تعقله
 تعقل الغير فان الوازم البينة كذلك اي يري بحث يترجم تعقلا من تعقل لزم واما ما قيد على جميع المقاييس البينة
 الوازم في توليد المضاف بل يرد به ان يكون من حقيقة تعقل الغير فلا يتم تعقله لا يتعقل الغير فلا يتم تعقله الا
 يتعقل الغير اي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقله باستتبعه لا يتعقل لمر خارج عنه واذ اريد ذلك الغير كما في نسبة فيجوز ان
 بالنسبة هي في هذا القول يتناول المضافات تعقل الثاني من النسبة اي المركب بوجهه الاول منه استنتج
 المعروض وحدة فليس لنا من يتعلق به في مباحث الاضافة فلو اردنا ان نخصه بالحقبة قلنا لا نفهم له الا
 معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي حققته فان المركب كل على شيء آخر كالا لسان فلو لم يقصد التماس

المضافات خواص اى خاصيتين الاولى الكفاية في الوجود والعدم بحسب الزمان والخارج فكما وجد احد جانبا
 المتكسر اوفى الخارج وجد الآخر في فكما عدم احد جانبا في احد جانبا في آخر في غير ذلك فان قيل فاما في التقدم والمتأخر بحسب
 الزمان فانها متساوية فمع ان التقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتأخر الزماني
 وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود التقدم قلنا لا وجود حقيقي منها الى الذي من فان التقدم والتأخر امران
 اعتباريان يجبرهما العقل اذ قاس ذات التقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منها من موهوم
 والآخر اعتباريا فلا وجود حقيقي للذين بهما في الخارج بل في الذين وبهما مضافا فالحكاية نورين حقيقيتين وكذا بين
 المشهورين الجبرين باق بحال وبما هو وضاهما اذ اخذا واحدا فانهما في مكان كل ملك والملوك والاب
 والابن وليس كذا في ذات المصروف ومن وحده كما نعتك عليه الخاصية الثانية وجوب التكافؤ في النسبة
 وحسب عددي عن الكفاية في النسبة بالانعكاس ويقال الخاصية الثانية وجوب الانعكاس وهو ان يكون
 باضافته كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه يعني ان اذا اخذت ذات كذا وحده من
 المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احد جانبا الى الآخر وجب ان ينكسر به ان نسبة فينسب
 الآخر اليه اليه قلنا الى الاب الابن فالابن الى الاب وانما اعتبرنا الحقيقة وقلنا من حيث كان مضافا
 اليه لا اذ لم يرع في الحقيقة لم يجب الانعكاس فالحكاية اذ قلنا ان هذا الاب لسان لم يترجم ان هذا
 لسان الاب والاصل اليه في الخاصية انما هي المضافات المشهورة في المعنى المعروف من المأخوذ من
 حيث انه معروف من لسانه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعتشوق حتى اذا نسب
 احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس به النسبة وانما المضافات الحقيقية فلا شبهة في تصور
 الانعكاس اذ لا معنى لمثل تلك الابوة الابوة الابوة ونسبة في الحقيقة اشارة الى ذلك لمن كان له قلب
 فتذكره قد يصيب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذ لم يكن لنا في المضافات من الجانب الآخر اسم كما يحتاج
 فانه اسم لاحد المتساويين فاخذنا مع اضافته وليس للمضافات الاخر اعني الطير اسم كذا كك فبقال الجملح
 الطير لا يقال الطير الجملح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس بهما فاعتبروا في المضافات
 من الطرف الآخر بلغة والى على نسبة كذا الجملح فانه يجب الانعكاس والمضافات مع معرفة طريق
 الانعكاس ان كجج اوصاف كل واحد من الطرفين ونظر فيها باي وصف وجدت بحيث اذا وصفت
 قد عرفت ما هو الحقيقة الاضافة بينهما واذا عرفت وصفت غيره مكان لم يبق تلك الاضافة فذلك لو عرفت
 من الاضافة بالحقيقة فاذا عرفت عن كذا احد من الطرفين ما يدل عليه فاخذنا مع الاضافة الحقيقية
 سوار كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احد جانبا الى آخر انعكست تلك النسبة لفظا المقصود **التمثيل**
 الاضافة لا يستلزم الوجود بل ليس لها وجود منفرد في تصور تعينها بنفسها بل وجودها ان يكون امر الاحتمال
 لا اعتبارا فيكون محصيلها ونسبها متساوية لكونها لا غير متساوية في قيم ذلك اى محصيلها متساوية في تارة

بل هو يؤخذ بالمعنى والاضافة معاً فتبين الاضافة على حسب تعيين المعنى والمعنى ليس ذلك المأخوذ من هذا
 الوجه هو المقول بل هو امر مركب من المقولة ومن معروضها وتارة بان يوجد الاضافة مقروناً بالمعنى الخاص
 للمعنى واحد مقيد بما من ذلك المعنى وهذا نوع من الاضافة ومحصلها ما يشابه وهو الاستعداد والموافقة في
 الكيفية غير الكيفية المتحد الموافق فاذا اعتبر الاستعداد والموافقة من حيث انه في الكيفية كان نوعاً من
 الاضافة المطلقة متحصلاً بحسب نحوه فكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة الاضافة اذا كانت في طريق متصلة
 كانت في طريق الاخر متصلة اي على حسب فصل الطرفين الاول شخصياً كان او نوعياً ويترجم بسبب ذلك
 فيعين اللازم للعين والملازم انما اذا كانت في طرف مطلقة اس غير متصلة في الطرف الاخر مطلقاً اي
 فانصفت مطلق في مقابلة نصف مطلق وهذا النصف في مقابلة هذا النصف فظهر ان اى المضامين
 عرفنا التحصيل في تعيين عرف الاخر فيكون هذا اذا حصل التحصيل للاضافة الحقيقية والنصفية والضعفية واما
 اذا حصلنا موضوعاً فقط لم يلزم تحصيل المضامين المقابلة لتحصيل الراس متى يصير هذا الراس لا يجب
 تعيين من له الراس يعني ان الراسية اضافية مقابلة لموضوع بالقياس الى ذي الراس فاذا
 حصلنا ذلك لموضوع من حيث انه برسمين حتى صار هذا الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الراس
 نعم اذا حصلنا الراسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى يصير هذا الراسية وجب ان يحصل الاضافة في
 الطرف الاخر فيكون الراس وذو الراس متعينين فحينئذ المقصود الرابع يلحق الاضافة للمعنى
 من وجوه الاول بان يتوافق الاضافة من الطرفين كالجوارد والاخوة والامان يتخالف كالأبن والاب
 فان لاخوة والابوة متخالفان في الماهية والمتخالف اما محدد وكما النصف والنصف فان ضعفية
 شيء واحد يكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية والامحود وكالاول والاكثر فان
 ذلتيه شيء واحد قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثانیة قد يكون الاضافة لصفة
 موجودة في كل واحد من المضامين كالعشق فانه لا ذاك العاشق وجمال المشوق فكل واحد من
 العاشقية والمشوقية انما ثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه او لصفة في احداهما فقط كالعالمية
 فانها لصفة موجودة في العالم وهو العلم دون المعلوم فانه تصف بالمعلوم من غير ان يكون له صفة
 موجودة بالتحقق تصادفها بالانكشاف معلومة بكونه معلوماً صفة موجودة وقد لا يكون الاضافة لصفة حقيقية
 صلاحي في شيء من الطرفين كالعين واليسار اذ ليس كليهما من صفة حقيقية بها صار مياناً وكذلك
 اليسار الثالث قال ابن سينا ان الاضافة تنحصر في اقسام في المعاد كالتغليب والقابض والمائع
 والفعل والانفعال كالقطع والكبر ونحوه كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمساواة والمماثلة و
 المساواة واظم ان المتقلب في المباحث مشرقية من كلامه هو بهذا ايكون المضادة منحصرة
 في اقسام المعاداة التي بالزيادة التي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة

لما لا تأتي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والظاهر والمانع واما التي للفعل والافعال
 كالحلاب والابن والقاطع والقاطع واما التي بالمكانة فالحاكم والحكيم والحكموس فان الحكم يحاكم بحكمه
 وحكم يحاكم بحكمه حكموس على ان ذلك ايضا تقديره والله يحكم عليك انه لو بدل في عبارة الكتاب تقديره
 بالحق الزيادة ليطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون ح قوله وفي الابداء قائما مقام المعادلة واما قوله
 بالجزء من خمس فلا بأس به لان الجزاء في حكاية هيئة الخبر عنه الراعي الامانة قد تعرف من المقولات كماله
 الموجب تعالى اليه كالاول والآخر كالأب والابن والحكم كالصغير والكبير من المقادير القليل والكثير من
 الاعداد والقيمت كالآخر والابر والامانة كالقرب والافتد والابن كالأعلى والاسفل ومنى كالقديم والاسد
 والوضع كالشد والحر وانصبا بالملك كالعوى والاكسى والفعل كالأقطع والافعال كالاشد كسفن
 الخمس قد يكون له من الطرفين اسم اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك
 الطرف كاللوة واللبوة ومن احد جانبيها كالمبدأ او لا يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالخوخة والساو
 قد وضع لها ولو ضوعها اسم فبدل ذلك الاسم عليها بالتقصين سواء كان اسما شاعرا كالعالم او مشتقا
 كالبحر المقصود الخامس ومن اقسام المصنات التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم
 على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم المعنى على المصور الغايض منه وتقدم حركته الاصبع
 على حركته الخاتم فان الفعل يحكم بالتحرك الاصبع متحرك الخاتم ولا يحس اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم
 متحرك البعد وليس ذلك اى تقدم حركته الاصبع على حركته الخاتم بالزمان واللازم التداخل فانهما تحرك
 في زمان واحد فالتحريك في ذلك الزمان باقيا في حيز ولم تحرك صلا لزم تداخل الجسمين ولا بازات فان
 حركته الاصبع بعقلها ذات منفصلة عن حركته الخاتم وكسبت واختل في حركته دخول الواحد في الاثنين
 حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا فظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرط ولا بالمرتبة بل هو ان وجودها
 وجود حركته الاصبع اتم واكمل في نفسه فاجب لذلك وجودها وجود حركته الخاتم كماله في المصور بالقوة
 الكامل لوجوب ضروريها فانهما تضاهيا يقال بحسب استعداد ذلك ثبت بينهما ترتيب عظيم هو التقدم
 بالعلية والثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات الواحد
 هو ذاك الواحد معا والارتم له الاثنين ذات الابداهما سواء فرضنا لهما وجودا م لا بل ذلك حكم له
 باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الآلية في نفسها
 وقد ظهر ما ذكره ان التقدم الذاتي يسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بكون الشيء مقبلا الى كونه سائر علته
 ان تصدقها فانهما داخل تحت التقدم بالعلية كما سيصرح به السيد المشهور في كتب القوم ان المحتد عليهم
 ان كل شئ في وجوده يحتاج ان كان متقدما عليه بالعلية كالموتى في جميع بشره والتاثير وار تظاهر موافقة وان لم
 يكن كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى ذاك ان التقدم الطبيعي شامل للعقل الناقصة كماله بالظهور

المتقدم الذي على القدر المشترك بين المتقدم على ما تقدم عليه وهو الترتيب العقلي الذي من الاحتياج
 الصحيح في سائر العلوم القادحة فيها وعلى ما يقع في الثالث المتقدم بالزمان المتقدم موسى على موسى عليه السلام فليس لزمان
 موسى ولا شيء من عوارضه الزمان متناه ان موسى وجد في زمان فلم ينقض ذلك الزمان وجاز زمان آخر
 فيه موسى فالتقدم بينهما لزمان اولاً وبالذات ومغايرة الزمان من زمانه وليس على سائر الزمان او
 بل الاول باعتبار الوجود والاعتياج فيه والثاني باعتبار ذات الشيء حيث الرابع المتقدم بالشرع والاعتياج
 على غير معنى انهم انما في الخامس المتقدم بالترتيب بان يكون المتقدم قرب على مبدأ معين والرتبة اعظم
 كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والاولى الاضافية المترتبة على سبيل التدرج فان كل واحد من هذه
 الامور المترتبة واقع في مرتبة حكم العقل باستحالة وقوعه في غير ما او وصفي وهران يكون وقوع المتقدم في مرتبة
 لما ذكرنا في صفون سجد ونكاح ذلك ما في المتقدم الترتيب حيث يصير المتقدم متنازلاً والمتأخر متقدماً بما يحل
 انت مبدأ او فخر متبدي من الحرب فيكون الصف الاول متقدماً على الصف الاخير وقد جردى من الباب
 فيعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الحجر مبدأ كان جسم متقدماً على الجواهر
 وما اذا جعلت الانسان مبدأ فبالعكس وقال الحكماء من تقدم في مرتبة من التقدم فخير فوجود جسم متقدماً على الجواهر
 الزمان اجتمع على بعض مثل تقدم الاس على اليوم واليوم على الغد فليس تقدماً بالعلية ولا بالذات لعدم
 الزمان وبسبب الترتيب من اجزاء الزمان مع التقدم والمتأخر في ترتيب النعمان من التقدم كجزء اجتماعي
 بحسب ولا بالشرع والرتبة وكونه فان الاس واليوم متساويان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان
 ترتيب عقلي ولا وضعي بل نقول اتفق الاجماليات كانت في كل هذه الاربعة ولا بالزمان ولا الزمان في السلسل على الازمنة
 بان يكون كل مرتبة في زمان آخر وقد اطلقنا ذلك في جميع في مناهات الزمان وقد سجا به بان ذلك التقدم
 انه سمي من اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان مع التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم والمتأخر وانما هذا
 التقدم الذي هيأه التقدم الزمان لا يبرهن اولاً وبالذات الا بالزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدماً بالزمان
 بالذات كما اعتقده في تقدم موسى على موسى عليه السلام كان الجسم تسمى الحكم وعوضاً واثباتاً او جعلت
 غيره كان بوجه الحكم وذلك لا يجب الحكم كما ذكرنا في زمانه فالتقدم بالزمان انما هو التقدم به
 ان زمانه متقدم والواجب ذلك ان يكون الزمان زمان وقدر في مناهات الزمان لوضع تفصيل لهذا المقام
 في هذا القسم وذكرنا في القسم السادس من التقدم مني لربا كثر في بين الطائفتين مناهات الحكم
 لا يحصلوا اجاباً الى التقدم الزمان وعوا تقدم الزمان استلزم تقدم الحركة والحركة ان كان جازلاً يكون
 حركته بما يقع على وجوده وسبقاً زمانياً فيلزم وجود الزمان حال وجوده وانما الحكم لا يحصلوا فسيار اسمه جوده
 غير الزمان على وجوده فقد تفصيل في اجزاء المتقدم والمتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان قابل
 فيما سلك في هذا الشئ في تحقيق حكمة كل واحد في حكمة الاماكن من سنن العباد والحق والحق

نور بالكلية الحكم المحرر في التقديم في الانواع الخمسة وجماليات حصر عقليا وادرايين لشي والاثبات بل هو
 نوع صلبا المحرر المستقر في فقالوا التقديم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والا اول لادفيه من توقفه متاخر
 على التقديم الاول لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا من غير محسب لئلا يلزم الدور والحق
 واما ان يكون توقفه بحسب الذات وذلك بان لا يتم ذات المتأخر بذات المتقدم كما مر في الاثنى عشر
 وهو التقديم بالذات واما ان يكون توقفه بحسب الوجود واما ان يكون توقفه وجود المتأخر على وجود
 المتقدم فلا ذات على ذاته وذلك على ما بين لان الامان يكون مع اشتراطه في اشتراط وجود المتأخر بالعدم
 عليه اي على المتقدم ام لا فالاول هو التقديم الزماني لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان حوكت على
 وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئة عليه فان التقديم منها لم يوجد ولم يعدم وجوده ولم يتصور
 وجود المتأخر منها واما الزايات فتدفع ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث
 هو مقدم مجامع المتأخر والثاني هو ان لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئة على التقديم بل يتوقف
 وجوده على وجوده فقط هو التقديم بالعلية المتناول لتقديم المؤثر التام وتقدمه لعل الناقصة سوس
 اجزاء المعلوم والثاني يعني التقديم الاعتباري لادفيه من مبدأ اليعتبارية السببية وذلك المبدأ اما كمال
 هو التقديم بالشرع ام لا وهو التقديم بالرتبة وقد يقال التقديم بالشرع راجع الى التقديم بالرتبة
 لان صاحب الفضيلة بالقديم في المراتب المكانية والى التقديم بالزمان لان الافضل ربما كان يهتق
 في الشرع في الامور وكذلك التقديم بالرتبة راجع الى التقديم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه
 من المبدأ هو زمن الوصول الى المتأخر فيسببان الاول ان التقديم ان اعتبر فيما بين اجزاء الكمال
 كالحالين البعد عن الزمان كما هو المتقدم وان اعتبر فيما بين المراتب المتسلسلة كالتسلسل الاصحى مقدم
 على التسلسل وهذا هو مرجع عند الجمهور واما قالوا ذلك لغيره الى انهما كان ذات لاضى متوقفة على ذاته قبل
 ومنه من محسب الامر لغيره الى عارضه فانه كل زمان يكون اوله مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكله مستقبلا
 بغير من لعل كونه ماضيا التالى جميع النوع التقديم مشترك في معنى واحد وهو ان التقديم امر الزمان ليس مستقرا
 على التقديم الذاتي كونه متوقفا على سواه واختلف في قولهم المتأخر ونسب التقديم لعل كونه موجدا وفي الزماني
 كونه معنى له زمان اكثر لم يمتزج في الشيء في زيادة كمال وفي المرتبة وصول اليه من المبدأ او اطلاق
 اذاع في اقسام التقديم والتأخر في اقسام المعنى بالمعنى فالمعنى الزمانية ظاهرة وكذا المعنى
 الشرعية كخصيص متساوين في الفضيلة والمعنى بالرتبة كونه معين متقابلين بحث جنس واحد وخصيص
 متساوين في القرب الى المحراب والمعنى بالذات كونه معين متساوين في مرتبة واحدة والمعنى
 بالعلية كونه معين متساوين في النوع واما بيان اطلاق اللفظ التقديم والتأخر والمعنى على الاقسام الخمسة
 التي ذكرها في جمل التوطئة فالحال ان التقديم مشترك في المعنى والى المراتب الخمسة والى المراتب الخمسة

بشأنها والحمد لله العليم بالصواب

الموقف الرابع

في الجواهر وفيه مقدمة ومزاجا راجعا

المقدمة

اما انظر ليدان في تعريف الجواهر فقد علمت من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وبما انه ممكن وجوده في موضع عند الحكماء
وحاشا تشبه بالذات عند الحكماء واما التقسيم المذكور في صدر الموقف الثالث فلهذا المقتضى وهو ان
الحكماء ما بهيت اذا وجدت في الاعيان كانت في موضع وعند الحكماء موجودا في الذات فلا يقيدوا الحكماء على علمك
ولا تقيدوا فقال الحكماء الجواهر ان كان حال في جوهر آخر فصوره انما هي واحدة ولو هي واحدة والحكماء على الصورة فصوره
وان كان مركبا منها جسم لا مطلق او نوع والادان لم يكن الجواهر حال ولا محلا ولا مركبا منها فان كان متعلقا
بجسم متعلق بالذات به والتصرف والتحرك ففقدت والاتعلق وانما قيد المتعلق بالذات والتحرك لان العقل
عندهم متعلقا بالجسم على سبيل التشبيه الذي التقسيم الذي ذكره بناء على معنى على الجواهر الفردة على تقدير
الضرورة والاصح ولا يكون ولا يتحرك منها بل جسم مركب من جوهر فردة وعلى تقدير اتفاق الجواهر الفردة وانما
ثم بعد ان يبين ان المحال في الفردة يكون جوهر او هو مضمون فان الظاهر هو ان المحال في غيره يكون عرضا
قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا يتحرك من حال ومحل جوهر يكون ولا جوهر محال الجواهر فردة بعد ان يبين ان
ان غير الجسم من الجواهر لا يتحرك من جزئين احدهما محال في الاخر والآخر لا لم يصح من الجواهر المركب من جوهرين محال
ومحل هو الجسم والذات يثبت على سبيل التشبيه الذي يبين ان محال الاول متعلق بالظاهر كما عرفت والثاني
محال لا يتم به الجواز وجوده هو يكون محلا للجوهر آخر ولا يكون شيئا منها قابلا لا شائعا له سميت فلا يكون ذلك محال
يسوي ولا محال صورة ولا المركب منها مجسما وتوابعها او هي اذ التقسيم على وجه لا يوجب عليه هذا
الاشكال يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الجوهرا في الجواهر لا يباينها في الجسم والكرادان الجواهر اجسام اولها
وذا لم يكن مجسما قابلا جزئه واما ليس كذلك فان كان جزء فان كان الجسم به اي بذلك الجواهر حاصل العقل
فصوره ولا التامة وان لم يكن جزء منه فان كان متصرفا في نفس والاتعلق فلهذا ترويه حاضر لم يتغير فيه
محلول الجواهر في شيئا ولا يتحرك الجسم من جوهر حال وجوهر محال كنهه اليه منى على تقدير الجواهر الفردة وان
الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الاجزاء فردة مجسمة ليس له صورة ولا جوهرا واما الهيئة الاجتماعية فهاجته
من حيث الجسم لا تامة لها نتيجة عليه ان ليس مجسما ولا جزئ ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جزئ
يكون جزء من النفس والعقل وقال الحكماء الجواهر لا يتغير من العقل بالذات لا من الاشياء كجسم
لما من الجسم لفرد الجواهر مجردة وكلها مستقلة ما ان العقل لا يتغير في سواها كانت في
هذه واحدة وانما هو الجسم عند مشاعرة ولا يقبلها صلا وجوهر الفرد فلهذا يبين ان الجواهر منفردة

ثم بين القسمين وان قيل ما يتركب منه جسم هو ابراق من الجواهر الفردة متبهيان الاول جسم عند مجزئ
 الاشياء ومجموع الجزئين المتماثلين الاكل واحد منها وعن القاصي واجتماع جسمين هو كل واحد من الجزئين لانه
 اي جسم هو الذي يقوم به التاليف والتالف عرض لا يقوم بجزئيين على اصولهما بل اشتقاق
 قيام الجسم الواحد بالغير فوجب ان يقوم كل واحد من الجزئين المتماثلين بالتاليف على غير وجه
 جسمان لا جسم واحد وليس ذلك تنزع لفظي راجع الى ان الجسم يطلق على ما هو مولف في نفسه اي فيله من
 كذا في الدخلة فيه او يطلق على ما هو مولف مع غيره مكانه لانه لا يدل هو نزاع في امر محض هو ان يزل
 يوجد في اي في جسم امر موجود في الاجزاء التي هي الجواهر الفردة بوجالاتها والتاليف كما شبه بالحق الاول
 يوجد في مجموعهم وهو الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاصي الى الثاني فيحكم ان كل واحد منهما جسم
 ولا ينبغي عليك ما في هذا من نقص والثاني من تبين الجواهر الفردة لا شك له بالاتفاق المتكلمين لانه
 اي الشكل بينهما واحد وهو اكثر اذ هو اقل من واحد وهو اقل من واحد ولا يتصور ذلك لانها لجزءان لا يمكن
 النهاية ولا يخل النهاية الا بالنهاية الى ذي النهاية فيكون هناك لا محذور ان ثم قال القاصي ولا يشبه الجواهر الفردة
 شيئا من الاشكال لان المشاكهة هي الاتحاد في التشكل فلا شك له كيف يشاكل غيره وهذا غير لفظي
 على ما التقوا عليه واخبروا اي غير القاصي من الذين التقوا على لفظ الشكل عن الجواهر الفردة فلم يوافقوا
 فيما يشبه من الكثرة اي قال بعضهم يشبه الكثرة اذ لا يختلف جواثبه كما ان الكثرة لا تختلف جواثبها ولو كان
 مشاهبا للضلع لكان له جانب مختلفه كان متقسما من المربع اذ قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب
 من جسمين بلا ضلع الفرج وذلك غايي في اذ كان مشاهبا للمربع لان شكل الكثرة في سائر المضلعات
 ويشبهها لاني في مناه ذلك لا يفرج ومن المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث لانه ابعط الاشكال
 المضلعة قال الامد اي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من لفظ الشكل عن الجواهر الفردة متصور فيه وذلك لانه
 تحقق لكل على ان له خطا من المساحة فله نهاية اية حد محيط به قطعها فاذا له شكل لان احد محيط به ان
 كان واحدا فهو كرسه وان كان متعدد فمضلع قال بعضهم لفرقنا لفرقنا لاي الجواهر الفردة في وان سلم
 ذلك فلا يلزم من كونها ذات نهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كذا او مضلعا والا لفرقنا فيه محيطه وحده فليس
 وان لم يكن له خط من المساحة فلعلم اذ اذ اذ ان له كذا كذا او جسمين باذوا والجواهر الفردة في ذلك
 وان لم يكن تولم على هذا القول بالقسامة ولو جهلا فله فان له مساحة امكن ان يفرق من فيه شي غير ذلك
 لا محذور فيكون في الجواهر الفردة اقسام وسبعة وهو غلط عندنا

المبحث الاول

في الجسم وفي حصول اي فصلان الفصل الاول في بيان حقيقة اجزاء الحادية وفيه مقاصد ثمانية
 الاول في حدة ومعرفة ويطبق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك لفظي على اثنين احد عامي جوامعها بالاشتراك

عند في العلم الطبيعي نسوبا الى الطبيعة التي هي مصدر الآثار انما هي على غلبة فاعلية آثارها ما هي في عين الاجسام وغير
 الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه البقاء فثمة متقاطعة على زوايا قائمة واما قلنا يمكن ان لا يجب ان يكون
 في عين الجسم الطبيعي البقاء بالصل فبعضنا ان كونها ثمة متقاطعة على زوايا قائم اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام
 سيما في الكرة واما المستطوح وان كان لا زال موجودا ليجوب التماس في الابعاد وليس لان الطبيعة اذ يمكن ان يفرض
 جسم غير متناه في جميع الجوانب ولا يكون ذلك مجزأ له عن حقيقة كسبيته ولا تصور جسم لا جسم واذ ليس لاندائية
 لم يصلح لتوحيده وتخصيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حد الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة
 على الزوايا القائمة ربما لم يكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط والمستديرين وان
 كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسمية باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانهما قدر ول
 مع اعتبار الجسمية الطبيعية بعينها وان كانت باسكان الفرض لان مناهل الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل
 حتى يخرج الجسم عن كونه جساما طبيعيا لقدم فرض الابعاد فيه بل مناهلها مجرد اسكان الفرض سواء فرضنا
 يفرض ومعنى اجزائية القايمة انه اذا قائم خطا وعلية لا لعل له اي احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جهة
 زاويتين متساويتان فكل واحد منها قائم هكذا قايمة آتائية واذ كان ما يلا الس احد الطرفين كانت احدى
 الزاويتين صفرية وتسمى الحادة والاخرى كبرى تسمى المنفرجة هكذا مع جادة واحدة وتصوير فرض الابعاد
 الثلثة المتقاطعة في الجسم ان يفرض فيه بعدا مساويا كان خطا وعلية لكن تعريفه القايمة يناسب فرض
 ثلثة كيف اتفق اي لا يحسن فرضه بجهة وهو الطول ثم يفرض بعدا اخر في اي جهة نسياس الجسمين المتقيدين
 متقاطعا لاجلته وهو العرض ثم يفرض بعدا ثالثا متقاطعا على زوايا قائمة وهذا بعد الثالث متعين
 لا يتصور غير واحد او اثنين فرضه بجهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجه ثلثة والثاني لا يمكن
 فرضه على وجهين كالأشياء الية وهو الحق فلهذا التعيد اعني كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة لم يذكر تعريف
 الجسم عن غير بل تحقيق ما بهت فان الجواب القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لا يكون الا كذلك وهو انه يمكن فيه
 ان يكون نقاطا على الزوايا القائمة والمكعب قبل الابعاد الثلثة متقاطعة لا على هذا الوجه انما هو اسم وان كان
 ان يفرض فيه بعدا ان متقاطعا على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعدا ثالثا متقاطعا لا على هذا الوجه انما هو اسم وان كان
 ومفرجة والجواب لا يتناول فلا يكون هذا التعيد اجزاء عنه كما توهمه بعضهم واعتذر بان المفترضة فهو الس
 ان الجسم مركب من سطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطوح عندهم جواهر حقا
 جسمين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا اخر عنه على تقدير التزل قابل وبنا
 شكوك فعلي مطلق التعريف شكلان الاول الحد صادق على البيوت التي هي جز الجسم المطلق اذ يمكن
 ان يفرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة البصيرة الجسمية وامكان فرضها لهم من ان يكون بواسطة
 او بغيره بواسطة فلنا ليست البيوت في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هي قبل البصيرة

الجسمية والصورة الجسمية القليل الالبعاد المقررة والمتبادر من عبادة الالهة ممكن فمن الالهة وانظر الى ذات
 الجبر فلا يتناول ما يكون بواسطة قلت فاحد صادق على الصورة الجسمية وحدنا قلنا لا بأس بذلك
 لان الجسم في بادي الراية هو هذا الجبر المقتضى في الجهات اعني الصورة الجسمية والمان هذا الجبر قايماً بجبر
 قايماً لا يشبه ثبوت الالهة انظاراً دقيقة في احوال هذا الجبر المقتضى المعلوم وجوده بالضرورة فالتعريف من ان
 الشك الثاني في الالهة يصدق على الوهم ولذلك سمى الالهة والتحليلية فهو هو جسمه فليكن الوهم
 الذي هو عمل جسمه يتعلل بما لا يقرض الالهة المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية قلنا
 لمراد بقبول الجبر من فرض الالهة قبوله في الوجود الخارجي كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك
 ناتج من اذ كان الوهم هو اراء يندفع اليه بان ممكن فرض الالهة غير ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب
 الالهة المتوهم وعلى كونه احد امثاله للرسم فكان الالهة الاول لم يثبت بنسبة الجبر لمكانه كما عرفت في
 المقولات وربما يقال ليس الجبر جنساً لما تحتها الا لامرات الذات الالهة ليعنول جوهرية لا ليعنول وعنه
 لا تنسك ليقوم الجبر بالعرض وازم المتدبر في الفصول لان الجبر جنساً لما لا لا المفرد من فلا فصول
 اخرى جوهرية الالهة فيازم انقل وعقل كذا الانواع الجبرية كما ذكر في الوجود مع جوابه وبهوانه
 ليس يازم من كون الجبر جنساً لانواع من الجبر اذ ان يكون جنساً لفصول تلك الانواع كان سلم
 والجناس كذا كذا بما قيل الجبر هو الموجود لا في موضع فنية قيدان ليس شي منها ذاتياً بل في نفس الحقيقة
 الاول الموجود لا لا عار من الموجودات بل هو من المقولات الثانية التي لا يكون كونها من الامور الغيبية
 والثاني كونه لا في موضع وان عدم الصلح بجزء الموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك يمكن للجبر
 الاحدي كلف والجناس العائلي بسيط لا يتصور لها حداً صافاً ذكر في تعريف امر خارج عن حقيقة فلا يازم
 من اتفاق بنسبة اتفاق بنسبة الشك الثاني مفهوم القابل الالهة كذا مفهوم لما يمكن ان يفرض فيه
 الالهة على اختلاف العبارات امر عدي فلا يصلح ان يكون فضلاً ذاتياً لجسم الذي هو من الحقائق
 الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حاداً والاهل اس وان لم يكن مفهوم القابل امر اعم من بل كان امراً
 هو اخص من اعم هو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل انصب التي هي من الاعراض قايماً
 بالذات اس بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له والكلام في تعريفها
 لا يتسلسل والاصل ان مفهوم القابل اذا كان امراً موجوداً في الخارج كانت القابلية الداخلية
 فيه الالهة كذلك وبني نسبة لا يقوم بذاتها بل بغيره فيكون ذلك الغير قابلاً لتلك القابلية فتشغل الظاهر
 في القابلية الثانية وبهذا لا يتصل بالمتن وهو يتسلسل في المراتب اس الالهة بوجوب انتفاء كماله
 والواجب وهذا التسلسل في الالهة اس المعلوم لان القابلية الثانية معلومة للقابلية الاولى
 ضرورة ان النسبة معلومة بالنسبة فلا يكون متنعاً لانك قد علمت فيما مر ان هذا النوع من التسلسل و

و چون کیوں الامور سلسلہ موجودہ معاشرت تہ پر بنا طبعیا او و صفیا باطل عند الحكماء و المتعلمین
 بلا طلاق و قد سحاب عند اے من الشک الثاني بان القابلية ليست و هو غير صادق عليه انه قابل للذات
 هو الذات و هذا هو الجزم الجسم یعنی ان ما ذکر تم دلیل علی ان القابلية ليست موجودہ فی الخارج
 کوکہ مفهوم القابل الالہی لا وجود له فیہ فلا يكون فصلا للجسم و هو مسلم لکن انما فی ان فصل الجسم هو ما
 صادق عليه مفهوم القابل لا مفهومه و قد رد و هذا الجواب بان لا ذکر فی التعریف مفهوم القابل
 و قد اعتبر قسم بان ليس فصلا فلا يكون حدا و الیہ ما صدق عليه مفهوم القابل یا ذات الجسم فهو نفس
 المجد و لا فصله و اما افزاده فلا شک انها ليست فصولا لکن ان العلم صدق کما یحقق بانہ فعل انفس
 و لا ذکر فی الشک الاول و یصح به الضرورة حقيقة الجواب عن الشک الثاني انما فی فقال و الا ان و ان بان
 بن ذکره متشبه بما قد علمنا لکيفية تیرکب نفس و الفصل و ان لا تانیہ بینما الای الذین و ان النفس انفس
 لا یعین و لا فصل لانی نفس لانی انما تعین و فصل فی الذین الفصل فی نفس فی نفس الیہ و لیس الفصل
 هو فصل صدور و الیہ الذی ہو نفس نوعا و فصل لیس مباح فصل الفصل آخر فیکون الفصل فصل فیلام نفس
 فی الفصول کما ذکرده و لا ہو نفس مفهوم اے لیس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الالہی و الذی ہو النفس
 علی تقدیر کوکہ موجود و لکن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذی هو قابل الالہی و تلك الخصوصية متحدة
 بنفسه فی الخارج و لایکن لنا اطلاق علی تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذی هو مفهوم القابل
 انما و مقامها کما یقام عوارض الفصول مقامها اذا جعلت حقائقها کالناطق و الحساس و المتحرک بل و لا
 علی ما هو المشهور فی کلامهم و لم یرد بقولنا ما صدق علیه انه قابل ذات الجسم و لا افزاده بل تلك
 الخصوصية الجمولة فی الصور ما ذکرده و بقیہ ہنا شیء و ہوانہ اذا اقم العارض من مقام الفصل بل یكون
 ذلک التعریف حدا حقیقیا و لا و ثانیہ اے ثانی المعین لفصل الجسم لیس مباح العلمیا و یبحث عند
 فی العلوم العلمیہ لے الیاضیۃ الباشعہ عن احوال الکمل المتصل و المتصل منسوبہ اے لتعلیم
 و الیاضیۃ فاسم کا و ایشید و ن ہما فی تعلیم و ریاضنا ہم نفس البصیان لا بنا اسل اور کا کا کوہا
 علما و مسعود حکمتہ لایتناع الیوم فیما العقل بل یوافقہ فلا یقع فیما غلط و صلا و الخلفات فیما
 علی مدرتہا نایکون راجعہ اے الالہا و عدم تعقل معاینہ علی ایشی و لا شک ان الآخرہ
 و الا و لے فی التعلیم ان قید اربا لا سهل الا قرب الی الا ذان کما لایفر من کمال بل یقری
 یہ علی ادراک ما ہو اصعب فان الادراک عند الر و ح و لا یلہا یفنیف بعد النفس اذا
 مقادیر ہما لکن لا یقع فی ادراک الالہی و ذیہ اے دون المتعین فان امکن ہناک
 یحصل بالیقین فذلک و ان لم یکن کما فی العلوم نظمیۃ اجتہدت فی تحصیل النظم الا قویہ
 لانہ اقرب الی ما عدت بہ و غیر توہ بانہ کم قابل الالہی و التثلیۃ المتقاطعة علی الزوا یا القابل و القید الآخر

البيسط لا يشك انه جعل المصنعة والتجربة بان يفرص فيه شي غير قسري فالان الاجزاء التي يمكن فرضها على اجزاء
بالفصل او لا يوجد ذلك فاما ان كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العظمى اربعة الاول الاجزاء
التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل وعندها يتبع وهو القبول بتركيب من الاجزاء
التي لا تتجزأ اصلا لا قطعيا يصغر ولا كسر لصلواتها ولا يماجز الوهم عن تجزئتها من مناه عن طرف آخر
لأن فرضها عقليا لا ينافي ان القول بتركيب من الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء متجزئة يسهل قابلا للانقسام ولو
فرضا لم يكن انقسامها المتكتم كلها فاصلة بالفعل فلو لم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه
الفصل وهو خلاف المقهور وفاضله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصله بالفعل وهو حتى قولنا
جميع الاجزاء المتكتمه بحسب الفرض موجود بالفعل بلزسه قولنا كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسامات
يمكن فيكون الاجزاء موجودة بالفعل متضمنة الانقسام من جميع الوجوه والثاني الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية
مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعترضة وانكشافه طيس من الاوائل الثالث
الاجزاء كلها بالقوة وثنائية ويذهب الى محمد بن الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء
كلها بالقوة وغير متناهية وهو ذهب الحكماء واعلم ان المتوجهين الاولين يقتضيان حشر جميع
الانقسامات المتكتمة الى الفعل اما ثنائيتها او غير ثنائيتها والخامس ان الآخرين يقتضيان ان لا يكون هناك
انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه مفصل فيه اصلا لا ان يقبل انقسامه المتناهية
واصلنا في هذا ليقع عنده ولا يمكن تجاوزها واما فيكون الانقسام ثنائيا الى اجزاء لا تجزئ قد تتركب من
ثنائية القوة كما ذهب اليه شهرستاني وتقرّب منه بالفعل عن اخطا طون من ان الجسم بالتجربة ينشأ الى ان
يخرج في وجوده الى القبول انقسامه غير متناهية بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل
بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام واما ولا ينشأ انقسامه الى جزر لا يمكن فرض انقسامه وهذا
فعل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يميلون الى ان الصفات امور غير ثنائية
لا وجود سواء كان جمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا يمتد الى حد لا يمكن مجاوزتها واما
فليس على القائمية على حال الثاقبة فانه انما نقول بهذا ذهب خاص وهو ذهب وغير طيس
فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغارا لا يقسم بالفعل بل ما يفرص مثلا يكون
الاحتمالات المذكورة مختصة في المذهب الار لينة فذلك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصله بالفعل
ما زان لا يكون شي منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو ذهب لكم واد جعل البعض
الجسم المقهور هو الذي لا يتركب من اجزاي اجسام كان مذهب خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض
الانقسامات حاصله دون بعض جعل ان يكون اجزاي الجسم الموجودة فيه بالفعل متصلة في نفسها قابلية للانقسام
في اجزائها او في جسيمين او في جسيم واحد او في اجزائها متفرقة او في اجزائها متفرقة من المذهب الار لينة

والله سبحانه وتعالى اعلم بما لا يعلمون من غيبه
المتكلمين على ذلك قسم وان كان النوع الاول ان يكون الانقسام الى قسمين اي قابل للانقسام الى اجزاء
او لا يكون جميع القابل للانقسام اليه من الاجزاء حاصله بالفعل فحينئذ ينادى تلك الانقسامات هذه الاجزاء
الحاصلة بالفعل متناهية يعلم من الاصل ان اجزاء الجسم حاصلة بالفعل غير متناهية لانقسام ومن المتكلمين
متناهية ما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو مقسم بالفعل فلو جاز قسمة الاصل القابل للقسمة لكان
واحدة في نفسه غير مقسم بالفعل لان الجسم الواحد في المثال اذا قسرت على اجزائه لم يقسم لانقسامه لا
يلزم على ذلك التقدير فقام الوحدة الحقيقية بها فيلزم ان الجسم الواحد لا يقسم لانقسامه لا يلزم على ذلك
ان كان في احد الجوزين غير كامل في الجوز الاخر فلا يستثنى اي بطلان التام في الحقيقة وان كان معنى الوحدة
لا يكون متناهية بل هي ان وحدة الشيء عامر بغيره لا يكون مقسوم بغيره لانقسامه لا يلزم على ذلك
غير مقسم لانقسامه لم يكن واحد بل شئ في ذلك الشيء وهذا الوجه مني على ان الوحدة صفة
سارية في كلها لكن الظاهر من الوحدة شئ في شئ متعلق بمجموع الامم المتقسم من حيث هو مجموع غاها وادور
عليها القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا في نفسه متصل في حد ذاته
لان المتكلمين الاول وعلى ذلك القابل اعدادا وايضا بالغير والاقبال باطل اما الملائمة فلان المتكلمين
مع اعدادها المئوية التي هي متصلة واحدة في حد ذاتها واعدادها المئوية متصلة من كمها موجودين في
تلك المئوية الاصلية والاعداد كانت متصلة بالفعل والمخرج من خلافه فقد وجب كون المتكلمين على ذلك
التقدير اعدادا واحدا فلان من المحتمل ان الشيء لمعين يكون ملحق بوحدة واحدة لا انضمام لباها حاصلا
بجزئين متفاضلين واما بطلان الملازم فلا بد اي الملازم لو كان يكون شئ المعوض بابتداء الجوزين
اعدادها تلك الجوزين والجزءين من اجزاء الجسم حاصلة بالفعل فحينئذ ينادى تلك الانقسامات هذه الاجزاء
الحاصلة بالفعل متناهية يعلم من الاصل ان اجزاء الجسم حاصلة بالفعل غير متناهية لانقسام ومن المتكلمين
متناهية ما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو مقسم بالفعل فلو جاز قسمة الاصل القابل للقسمة لكان
واحدة في نفسه غير مقسم بالفعل لان الجسم الواحد في المثال اذا قسرت على اجزائه لم يقسم لانقسامه لا
يلزم على ذلك التقدير فقام الوحدة الحقيقية بها فيلزم ان الجسم الواحد لا يقسم لانقسامه لا يلزم على ذلك
ان كان في احد الجوزين غير كامل في الجوز الاخر فلا يستثنى اي بطلان التام في الحقيقة وان كان معنى الوحدة
لا يكون متناهية بل هي ان وحدة الشيء عامر بغيره لا يكون مقسوم بغيره لانقسامه لا يلزم على ذلك
غير مقسم لانقسامه لم يكن واحد بل شئ في ذلك الشيء وهذا الوجه مني على ان الوحدة صفة
سارية في كلها لكن الظاهر من الوحدة شئ في شئ متعلق بمجموع الامم المتقسم من حيث هو مجموع غاها وادور
عليها القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا في نفسه متصل في حد ذاته
لان المتكلمين الاول وعلى ذلك القابل اعدادا وايضا بالغير والاقبال باطل اما الملائمة فلان المتكلمين
مع اعدادها المئوية التي هي متصلة واحدة في حد ذاتها واعدادها المئوية متصلة من كمها موجودين في
تلك المئوية الاصلية والاعداد كانت متصلة بالفعل والمخرج من خلافه فقد وجب كون المتكلمين على ذلك
التقدير اعدادا واحدا فلان من المحتمل ان الشيء لمعين يكون ملحق بوحدة واحدة لا انضمام لباها حاصلا
بجزئين متفاضلين واما بطلان الملازم فلا بد اي الملازم لو كان يكون شئ المعوض بابتداء الجوزين
اعدادها تلك الجوزين والجزءين من اجزاء الجسم حاصلة بالفعل فحينئذ ينادى تلك الانقسامات هذه الاجزاء
الحاصلة بالفعل متناهية يعلم من الاصل ان اجزاء الجسم حاصلة بالفعل غير متناهية لانقسام ومن المتكلمين
متناهية ما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو مقسم بالفعل فلو جاز قسمة الاصل القابل للقسمة لكان
واحدة في نفسه غير مقسم بالفعل لان الجسم الواحد في المثال اذا قسرت على اجزائه لم يقسم لانقسامه لا
يلزم على ذلك التقدير فقام الوحدة الحقيقية بها فيلزم ان الجسم الواحد لا يقسم لانقسامه لا يلزم على ذلك

فان

فيكون تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن ابراج قطعها في زمان متناه فلا يمكن ابراج قطعها و
 بطلان الازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه ودم محوي المبرمج على دليل بطلان الازم
 وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بافضل غير متناهية وكلية ان اصلافا لما اوردها الام
 على النظام انما اراد الى العقل بالظفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة ان يمازسه بعض اجزائها
 دون بعض ولا حاجة الى هذه الكابرة بل كيفية ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء
 موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي ينقسم على اجزاء غير متناهية فتقابل اجزاء المسافة والزمان
 معا يمكن قطعها واثم ان النظام لم يكن قابلا لاجزاء الذي لا تجري وتركيب الجسم من الازم وذلك
 من حيث كايدي رى قانه لما وقفت على ادلة القادة انجز ولم يقدر على ردواذعن لما حكم بان الجسم ينقسم
 انقسامات لايتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل قلن ان
 جميع الانقسامات التي لايتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة
 بالفعل ولزمه القول بانجزاها اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصل فيه بالفعل فلا يكون من
 الانقسامات حاصل في الجسم متعصوفا فيه يكون اجزاه غير قابله للانقسام فتدفع فإكان بارأها فإ
 لا غير معترف به ومن ثم نقل عنه انه لا مبررة لثبوت الاجزاء على القول بالظفرة اجاب بانها ليست بعدة الزم من
 القول بتلك المبرر فالاخبره الوجه الثاني انه اى الجسم الذي نحن بصدده متناهي الجسم والحد وهو محصور
 بين الطرفين المحييين به وكذا اجزاه والموجود محصورة بينهما وانحصارها لايتناهى بين حاضرين محال
 فاحتمال ان يكون اجزاه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء
 لكنه محال شيد اليه بطلان الوجه الثالث ان التاليف وهو ضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى
 بعض الاجزاء لغيره زيادة حجمه والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا كتته والاربع الى غير النهاية فلا يمكن
 من تاليف الاجزاء وان كانت غير متناهية فحاصلها والمفروض خلافه لان الجسم له حجم محدد في الجهات
 ولا شك ان هذا الحجم انما حصل من تاليف اجزاء بعضها بعض واذا كان التاليف يقيد بالحياة
 فحجم يحصل التاليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل الجسم في الجهات كلها وهو الجسم ولو لم يكن
 محصورا وكان متصفا بها وغير متناه فانه يسأل على احوال حقيقة اى غير مقسمة بالفعل لان حقيقة العدد متناهية
 من الوجود قطعها والمنقسم فعل عدولا واحد فلم يوجد في العدد الا ما هو مقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد
 اصلا فلا يكون عددا قطعها فاذا فرض من اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها احوال متناهية
 فاذا انقسم تلك الاحوال بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركب من اجزاء لايتناهى
 فيطوئ على انى او عاها النظام فان كانت هذا الجسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المحلولة فقلت
 لما ذكرناه من غير انصح كونه موجودا في بعض تلك الاجسام اذ لا بد ان ينقسم فيها الاجزاء متناهية بعضها

وانما قسم الى حاضرة وماضية مستقبل فنقول ان الحاضرة مناسرجة والماضي يوجد الماضى منها
والاستقبل لان الماضى كان حاضرا او قبل ما يحضر ولا شك ان الماضى منها لا يوجد له حال كونه ماضيا
والاستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد حاضرا لم يوجد شيئا منها قطعاً فادرجه في الحركة واصلا ويوطأ بالفوق
نوجب ان يكون الحاضرة مناسرجة وانما لا تقسم لوجودها والا كان بعض اجزائها الماضى والمستقبل
وبعضها بعد الانساى او الحركة غير الذات ضرورية فاذا فرض فيها جزوان اشيع ان يكونا يتبعين فلا يكون
كلها حاضرا بل بعضها من لان المقدرة خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذا ما من جزئين اجزاء
الا وكان حاضرا حينما قضيت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تجري فكلها المسافة التي هي الحكم كونه منها
او لا يطالب انما هي الحركة عليها بحيث اذا فرض في احد اجزاء الفرض بازاءه من الاخرى جزء فاذا
كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك او نقول يجب ان يكون اجزاء
المسافة غير متغيرة لانه لو قسمت المسافة التي تقع عليها اجز من اجزاء الحركة لاقسمت الحركة عليها
عنى ذلك ان الجزء من الحركة كان الحركة الى نصفها اى نصف المسافة نصف الحركة اليها قل الامام الرازي
في التوقي ما خرج بثبت الزمرور وعليه ان الحركة بمعنى القطع لا يوجد لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط
موجودة في الان الحاضر لكنها ليست بنقط على المسافة اذ لا جز لها في امتداد المسافة بل هي موجودة
في كل عد من الحدود المفردة فيها طيس لها حركة مركبة من اجزاء لا تجري ثم يرمي بهذا القول للوجود
في الخارج امر متدفع الخيال يطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يلف على حد الا قبل الانقسام
الوجه الثالث برهن اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على
وجود الزاوية هي اصغر الزوايا وهي ما يحصل من ماسة حذ مستقيم لمحاذاة دائرة في دائرة لا تقسم لثلاث
لم يكن اصغرا لزاوية ولا يتصور الزاوية التي لا تقسم الا بالثلاث اجزاء لان تلك الزاوية ان كانت
بوجهها كانت جزا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو بوجه غير متقسم وال جواب ابن البرهان
في كتابه هو ان الزاوية المحاذية لها واثمة من عدة الدائرية والمثلث الماس لها اصغر من كل زاوية
مادة مستقيمة فليعلم لانها اصغر من جميع المحاذية لاجل الفرض كوجه حقيقة تماس سطح مستويا
حقيقيا لا مكان الحركة وكل المذكورين ونما سافرة على تقدير انتفاء الاجزاء كما هو ذهب بعضهم
فما به الماسة بينهما لا تقسم والافان تقسم في جهة واحدة فنلاحظ اني اكثر مني في تبين مفهومه والافان
هي ولا يطابق ما به الماسة من الحركة على سطح المستوي فهو مستوي او كان خطا او طائفا كان الحركة
المفردة كوجه حقيقة مستويا لا يوجد على محيطها مستقيم او سطح مستويا مفردة هفت من ان يكون
ما به الماسة فيها امر غير متقسم ثم نفرض قدرهما على سطح المستوي بحيث يماسه جميع اجزائها
فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الحركة ومن ذلك السطح غير منقسمه وكذا الحال في الاجزاء التي في

اعمالها وهو الخط والجنب ابن سينا غير ذلك بان الحركة اذا كانت على نقطة فانها لا تنقسم على نقطة
 اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست لها حركة لها ولا كانت نقطة
 عليها فلو يمكن ان يتصور انقال بين امرين فخرمين الا بطريق الاضطرار بينهما فليكن ان يكون بين
 النقطتين خط وكذلك الحال في سائر النقط التي يهبط الناس بينهما فلا يكون محيط الحركة والسطح المستوي
 مركبا من نقطة متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا يحصل المماس على النقطة الاخرى الا بعد الحركة في حال
 الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماس وان كانت المماس على النقطة الاولى كانت الحركة ما كانت حالها
 متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لم خلاف المقدور على ان تحصل انكسار الى تلك النقطة
 فوجب ان ان لا يكون بين نقطتي الناس واسطة فليست تسمى النقطة لاننا نقول المماس على النقطة
 الاولى وان كانت حاصلة في ان لكنها باقية في زمان حركة الحركة المتوسطة الى المماس على النقطة
 الاخرى ففي ان حصول هذه المماس الثانية تزدل المماس الاولى ولكنها ليست ماسة على نقطة حصل
 في ان وهي زمانا ولا تباقي ذلك استمرار الحركة كما يلخص ذلك بانفعال الصادق بحركة الحركة فلا
 يلزم تسمى النقطة والآلات الوجه الخامس لفرص خطا قابلا على خط الاول على ما في الخط الثاني
 فانه يماس الخط المار في مرور جميع اجزاء ذلك الخط المار عليه والمماس بينهما ان يكون نقطة لان
 المماس من الخط المار هو طرف الذي هو النقطة ومسوس النقطة لا يكون الا نقطة على الخط المار عليه كعب
 من نقطة متتالية وذلك ان كل سطح مركب من خطوط متلاقية واجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو الخط والمماس
 المتحرك هو تغير الآلات ولا بد ان يكون متصفا في جميع الجهات كما سبقت في السطح واعتقد ان النقطة لا يكون
 الا امرضا فليست يتصور حركة خط عرضي على آخر الوجه السادس لو لا انتهاء اجسام الى اجزاء لا يتغير
 فكان الانقسام في السواد والحركة وانما الى غير النهاية فيكون اجزاءها المكنية سواء لان اجزاءها
 منها غير متناهية حفيد وهو ليست وتره فليكن الاجزاء فيها وان كانت غير متناهية بمعنى ان
 عرف ان الانقسام في السواد ليست كمقادير اجزاء الحركة فلا استقامة السطح لو لا ان اجزاءها ليست
 اليه كان يمكن ان تقسم الحركة الى صفائح غير متناهية متفرقة تلك الصفائح وجه الاخر ومنه وجه السموات
 وتفضل عليها بالانقسام وان ضروري البطلان ورد بما عرفت من معنى الانشائي الانقسام وتخلع
 خروج جميع الانقسام الى الفعل وجودا بل فرضنا ضرورة قال المم ومن ذلك ان السواد كانه من
 جميع النقط على اثبات الاجزاء وركب الجسم منه وان كانت كل ارجاء عنه حادثة للنفث اقتناع
 وطائفة باطن وارجع انت الى انصافك في الاجابة التي مر ذكرها في المصنف الخامس جوهرا فليكن
 على ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل للتقسيم في غير النهاية لا تتركب من اجزاء بل من اجزاء
 الاجزى النوع اربعة النوع الاول ما يخلق بالحدادة وذلك وجهان الاول كل ما يخلق بالحدادة

بحيث يفرقها به ضرورة وكذا سائر جهات المتكافئة متساوية وظهر ان التميز لا يستوجب ان يكون متساوية
 جميع الجهات فاشكال وجود الجزء الذي لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح والجزءين فضلا عن تركب الجسم منها
 بخلاف النقطة والخط والسطح العزميين فانها ليست نتيجة بقائهما في تصور الوجودات الحقيقية لانقسام
 الوجه الثاني اننا اذا تركبنا صفة من اجزاء لا يتجزى ثم قابلنا بها التمش فان الوجه انقضى من تلك الصفة
 اى الوجه الذي الى التمس غير الوجه العظم اى الذى الى الينا وهذا الوجه ضرورى فوجب ان يكون تلك
 الاجزاء متعينة وقد اجيب عن الذين الذين بان اللازم منها هو والاطراف فيكون ان يكون شيئا
 مستقيم في ذات اطرافه اى اعراض حالته فيه ووقع بالاجواب بان الطرفين الخارجين للعين واليسار
 مثالان كما هو برهن فيما جزان الذى فرض غير مستقيم وان كانا عزميين فانما ان كانا حاليين في ذاتهما
 يكون الاشارة الى احد هما من الاشارة الى الاخر فيلزم ان يكون احادى منهما عين ما حادى منه
 يساره وهو بهى البطان والمان كما حالين في كليهما متماثلين في الاشارة فيلزم الانقسام ووقع
 فرضا او يكن ح ان يلازم فيه شئ غير شئ كما يفهم به البدية النوع الثاني ان يمتثل بالماسة وهو
 وجان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء لا يتجزى هفت فلو تركبها
 لثقتين بليانة اذا تركب الجسم منها بل لاس ان يكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والالم يكن هناك
 تركيب حقيقة مع فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط الترتيب يجب الطرفين عن التماس
 ما به يماس الوسط احد الطرفين فيرتب به يماس الطرف الاجزاء ولو كانا متعديين لم يكن الوسط ملجبا لمتوسط
 بل كما يفاسن واذا كان الامر كذلك لثقتهم الجزء والمتوسط مع كونه غير مستقيم لا يقال لاسم ذلك اى
 يجب الوسط لغيره حتى يلزمه انقسامه لولا التفاضل بين تلك الاجزاء لا لقول بطلان محض ضرورى
 فان برية العقل شاهدة بان التميز نهى عن ان يدخل مثل بحيث يبرمجها معا مجم واحد منها وان سلم
 جواز الدخول جده لا يكون جيزها اى جيز للتداعيلين واحد او يضاف بالانقسام احد هما اسل الاخر
 مقدار وكذا اذا انقسم اليها راجع وخاص وغيرهما من الاجزاء بالتمام فيكون شدة ترتيبها
 ولا وسط ولا حرف ولا يحصل من اليها مجم زائد على مجموع واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لاننا
 فرضنا تركب الجسم الذى هو مجموع متد في الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون منها ترتيب
 وان يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذى ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على قدر التماثل
 لقول فالمدخلية بين جيزتين انما يكون بعد الماسة بينهما فلا شك ان الملاقي من احد الجزئين عند
 الماسة هى الملاقي منه عند المدخلية الامة فيلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين ولا يتم بذلك
 ان لزوم الانقسام من الدخول انما يتم اذا كان الدخول حاديا مجرد وجود الاجزاء وانما بعضنا
 مع بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في اجزاء متداخلة بان تلتصق كذلك فلا وجه الثاني لوجان

ان یخرج جزء التجزئ علی متقی اثنين من الاجزاء لم یکن ذلك الجزء جزءا لا تجزئ لی کل متقسم والمعلوم
 حق فاللزام ان یخرج من اللزوم بین فانه یکون الجزء الواقع علی متقا بما ماسا لها لا بالکلیة اسی للجزء ان
 یکون بکلیة ما شاعی منها والا لم یکن ما قاطع علی المتقی بل علی احدیها فوجب ان یکون بجمعه ماسا لکلی
 وبعده ماسا لکلیه ولا یحتمل الاقسام الا ذلك واما حقیقة اللزوم اسی وقرعه علی متقی جزئین
 فلو حده ثمة الاول لا شک انه ای الجزء الذي لا تجزئ علی تقدیر وجوده وتحرك من جزء مثله الجزء
 آخر کذلك فالصاف بالحرکه الماعده کونه بتمامه فی الجزء الاول او فی الجزء الثاني واعد کونه علی المتقی
 والا ولان اطلاق لانه ای کونه فی احدی الجزئین حاصل اما کل الحرکه وهو کونه فی الجزء الاول او
 جزء الفراغ منها وهو کونه فی الجزء الثاني فی کلایه صور انصاف بالحرکه حال کونه فی احدیها وانی الثالث
 اسی انصاف بالحرکه حال کونه علی المتقی المطلک فی من هذه الوجوه فخر من خطا مرکبا من اجزاء اشفع
 کسمة مثلا وفخر من فوق احد طرفیه جزءا تحت الطرف الاخر من الخط جزءا اخر من فخر من انما تحركا
 تحرك کل واحد منهما الی صوب الآخر البتة دل حرکت علی السواء فلا بد ان تحركا واذک التهاذی
 انما یکون علی المتقسم من الخط اذ قد فرضنا کلین سواء فی السرعة والبطء وهما نصف الخط اسی
 الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقیاس الی کل واحد من طرفی الخط کما یلوح باذنی بطل صافی
 الثالث منها فخر من خطا من اجزاء وترکا خمسة مثلا وفخر من ذیک الجزء من کلها من فوق کما
 من حرکت من طرفی الخط فخر من انما تحركا ان ای کل منها الی صافیه حرکه سواء فیلقیان لاصح
 فی الوسط وهو الجزء الثالث من کل واحد من الطرفين فیکون جوی الجزء الثالث علی متقا بما لانها
 معا علیها ویرمایع فذال انما ای الجزء من المتحرکین یفکان کل الجزء الثالث اذ شرط انتقال الی الثالث
 فراغ ما یسیر الجزء من معا ولا شک ان الثالث لا یسیر ما یل سیر واحد منها النوع الثالث لا یصلح
 بالسرعة والبطء وحاصله احد الامرین لازم ای ثابت فی الواقع علی سبیل منع الخلو وانتفاء نقاد
 الحركات بالسرعة والبطء واما تجزئ الاجزاء التي لا تجزئ فانها لا یجوز ان فی الکذب لان عدم
 التجزئ یستلزم انتفاء النقاد وعدم الانتفاء اسی وجود النقاد ویتلزم التجزئ والاول وهو
 انتفاء نقاد الحركات متفق ضروري ان الحركات متقا ویه فی السرعة والبطء فثبت الثاني
 وهو تجزئ الاجزاء بیکان لزوم احد الامرین من طریقین احدهما انه اذا ترکست المسافة من اجزاء
 لا تجزئ فاذا طلع السریح جزءا منها فابلی لا یلحق لما بینا من قبل ان البطء لیس یحلل السکات
 فمادی ابلی اذن یحک فاما ان تحرك جزءا لیس فابلی کما یلحظ وهو الاول اسی انتفاء النقاد
 فثبت الحركات افاضل من جزءا لا یحل لغیرهم حرکه اکثر من جزءا لا تجزئ الجزء الذي لا تجزئ
 فثبت لاهل من وهو الثاني من الامرین اللذان اودعنا لزوم احدهما وثانیا ای ثانی الطرفين

المذكورين ان نسين ان حركة سرية ويطيئة مثلا زمنيين بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الاخر سري
 فيستغنى عن الاستقامة بان البطور ليس متصل السمات بل يكون ذلك اى تلازم باقنين المحركتين
 ذيل على ذلك اى على ان البطور ليس متصل مثلا فلما كانت عليه فانه اذا كانت الحركة مثلا زمني
 تقدير يقطع السرية جزوا ان قطعت البطيئة مثلا لازم تساوى السرية والبطيئة وهو الامر الاول او اقل
 لازم اقوى وهو الامر الثاني وذلك اى تلازم السرية والبطيئة حاصل في صورت الاولى الدائرة
 والطوقية من الرمي مع الدائرة العظيمة منها فان حركة الاولى سرية بطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة
 لقصر مسافتها متساوية زمان اذ لو حركت الطوقية مثلا وقفت العظيمة تلازم انفكاك وانقسام الرمي
 الى دوائر متعددة وحسب اجزائها وانما نسخ ذلك بامتداد خطوط متوازية من مركز الرمي الى اطراف
 العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لايجزى وتتركب من اجزاء تلك الخطوط
 الطوقية متوازية ومتفاوتة في الكبر والصغر والظن العظيم منها مركب من طرات هذه الخطوط فانما حرك
 هذه الطوق ولم تحرك الطوق الذي يلاصقه فذلك احداهما من الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الا في
 ولم تحرك الا لكث وكذا الى الطوق الذي هو اصغر فليلازم حرك الرمي ويحرك الرمي عند تحركها على
 مثال دويرة محيطها بعضا بعضا ولو كانت الرمي من حديد او ما هو اشد منه لم انفكاها عند الوقوف بحيث
 لا يمكن ان يتفك منها جزوا بل هي السمي وذلك الذي ذكرناه من تفك الرمي حال تحركها وانما
 حال سكوتها وان كان مما لا يتبع في قدرة الله تعالى فاعلم بانهم بعد كسائر العايات
 ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق في الرمي كل هذه الغرائب والبعجاب لئلا يثبت فيهم الصورة الثانية
 فيها جاز شمس كسب ثقت كواكبها ويدور ثمان حتى ترسها دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية
 الكبيرة ولا شك ان اثنين اثنين يمان الدائرتين معا حركتها وهما متلازمان ضرورة والانفكاك بين
 الشيعتين ههنا مع عدم التماثل والتساقل بعد من الانفكاك بين اجزاء الرمي الصورة الثالثة من وضع
 حقيقة على الارض ويدور على عقبه فانه رسم دائرتين احدهما بقطبه وهي الصغر والاخرى بالرافعة وهي الكبر فان
 المافضة الى الدائرة على عقبه فاذا بعد فاسل اصغر رسم دائرة الكبر من الدائرة التي يرسمها حركتها بانها متلازمان
 لانه اذا تحرك راس اصغر جزء لم يفت عقبه فالا لازم تقطع ذلك الشخص على قياس ما ورث من علم الضرورة
 انه لا يقطع جزءا جزءا كيف وتفرق الاتصال لا يجب الا لم مع انه لا يوجد الما أصلا وان ثبت فافترت
 اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة في التفك في كولين دورا معا فاقربا لقلب الآخر على انفسه
 فان حركتها في رسم الدائرتين متلازمان والا لازم الانفراق في التفك لئلا يكون موجودا لانه
 والاعلام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المفروزة خدائنا فاني الظل يقع بالاتخاص من الصلح
 الى الظل فدراسن الارض محدودة كدراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة يقطع ربع فلكها فحركتها

اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقت الظل من الحركة لان الشغل الخارج عن الشمس المار براس الخشبية
او اصل الى طرف الظل اقل من شغل المستقيم كما يشهد بالتجربة الصميمة ووقت الظل عن الحركة مع حركة الشمس بظل الظل
في خط الشامي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل خط شامى مار براس الخشبية الى طرف ظل شغل
الاستقامة فاذا استقلت الى ارتفاع اعلى ولم يتغير الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيلزم
رأس الخشبية وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان من بين الشمس والخشبية عن وصفه فلا يكون ذلك القدر
الذى كان متصلا به على الاستقامة في وصف الاول متصلا به كذلك في وصف الثاني والا كان خط واحد
مستقيم متصلا على الاستقامة بطين ليراس في سمت واحد وهو يبط بالضرورة العنقزة الخامسة وعللها بان
حل مقدار طرف الماصف لوقت في وسط البير ثم ارسل جمل اخر من اس البير مع كلاب مجل في ذلك الجمل
عند الوقت وجره فانه لو امكن الكلاب فيميلان الى راس البير معا فلو قطع مسافة البير حين اقطع الكلاب نصف
من غير وقت الكلاب ضرورية فقد لازمت حركة سريعة واطيئة وقد توهم النظام فسادى بان
الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الظفرة الضرورية السادسة جزاء جزاء على خط متحرك
جزاء اخر في جهة حركة ذلك الجزء ونظر من اربح خلا ساكنه مركبا من اجزا اثنى عشر ونظر من ايدوه خطا
مركبا من جنس جزئين كيانا على اشد بحيث يكون ذوا قفا بازا او ذوا قفا بازا و ث ونظر من جزاء
كيا على ذم من خطه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركة كذا اب ^{نفسه} فاذا تحرك كحركة خطه على
السطح من الى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ج وقد فرضنا ج ذلك تحرك على ذم من
وكان اى متصلا بالثاني ابتداءا من افر من ك ان مقابل لب الى اى تحرك ذالى ه وهو اى ه
وان كان معا لى ب ابتداءا لكنه الآن مقابل لجزءه يكون زعيمة مقابل لجزءه فقد تحرك ز مجموع حركة
الذاتية والعرضية جزئين حين تحرك ه بحركة واحدة جزاء واحد زمان زد وكا كما سماه فيمن لامن خط
اين قبل الحركة والآن قد صار ز مجازيا مجازيا ب فقد ثبتت حركتان متلازمان سرعة بطيئة
وهو الخط وان شئت قلت فيمن تحرك ز مجموع حركة جزاء واحد يكون الحرك اقل من جزاء واحد المراد
الذى هو انقسام الجزاء لنوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية ووجوده ستة الاول
انظر من مربع من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة اجزاء ويتجه في ضمن الخطوط بعضها الى بعض غاية
الاجزاء وذلك المربع ستة عشر جزءا هكذا فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء ونظر من اصل
بين طرفي ضلعين محيطين بزاد ه اليه اربعة اجزاء لانه ان كل ضلع من الجزء الاول من الخط الاول الثاني
من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فالخط ك الضلع في المقدار وانه مع شهادته
عالم اربع الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة الطول من كل واحد من ضلعها لان وتره يساوي
مربعهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس واذ كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباتيتان

عاشرون والزواوية العظمى بوترها الضلع الاطول لا يقل لم لا يجوز في المربع المذكور ان يكون القطر اطول وذلك
 بان تقع بين اى بين اجزاء القطر فلا دون اجزاء الضلع لانا نقول ان الخط الذي بين كل جزئين من اجزاء القطر
 وسبع جزاء كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه سبعة اجزاء هي الاربعة المذكورة والثلاثة الواقعة
 في النصف الثلث من جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرقة في بعض دون بعض يكمل محض ولا شك مجموع
 الضلعين سبعة الاربعة لاشتر اكما في جز واحد مساواة القطر لهما معا باطن مساو واما بان كان القطر والوا
 بين جميع الاجزاء اقل بعينها اقل من ان يسع جز الزم الانقسام في الجزين وثبوت ما هو اقل منه الوجه الثالث
 ثلث قائم الزاوية من الضلعين المحيطين بالقائمة عشرة اجزاء فنقول قام البرهان في شكل العروس
 على مربع وقده اسة وتر قائم الزاوية مجموع مربعي الضلعين ولكن مربع كل ضلع في الثلث المذكور
 باجموعهما اتيان فالوتر جزايتين وانه فوق اربعة عشر جزءا اقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان
 الماهل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والماهل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائة
 خمسة وعشرون فلابد ان يكون جزو الماهلين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء عينه الى الكبير الذي تسميه
 الجزء المذكور الوجه الثالث هذا الثلث القائم الزاوية اذ ابقينا راس وقده اسة وتر قائم الزاوية على ضلع
 من ضلعي القائمة منسوب نحو السماء ودنا رجلا اسد جل الوتر من الطرف الاخر فمسلم موضوع على
 احد ارقايم على سطح الارض بهذا سفل من موضعه اسة فلات جنة المجدار فالتك اذ كلفنا خط من هذا الضلع
 المنسوب حتى والمقصود اذ كلفنا خط راس الوتر عن شئ من هذا الضلع يخرج من ذلك الضلع شئ اى
 يخرج رجلا عن ذلك الضلع شئ وكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنسوب فان كان خارجا فله
 فله اى مثل خط عند اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي جرم من طرفه اسفل لان
 بعض الوتر المنطبق على هذا الضلع مثل الفاضل عليه اى على هذا الضلع اعني مقدار الانحرار وهو اسة هذا
 الفاضل مثل الضلع الاخر والمفروض ان مقدار الانحرار مقدار الانحرار فيكون الوتر مجموع الضلعين و
 الخمس والبرهان فوجب ان يكون مقدار الانحرار اقل مما يخاطه فاذا انخط جزو الانحرار اقل من جزو بقا الوتر
 يثبت بالبرهان الثالث من وجه وسدان حركة الانحرار اسرع من حركة الانحرار مع تلازمهما الوجه الرابع بيان
 فيما تقدم الوجود الدائرة واما كناية بيان وجود الجزء الذي لا يتجزى كما تبين من قوله فاذا فرضنا دائرة
 فلو كان محيطها مركبا من اجزاء لا يتجزى فان كان ظاهرة تلك الاجزاء الاكبر من باطنها سعة اذ اطلقت
 ظهورها وادوا منها كان محدد المحيط المركب منها اكبر من مقعره القسم الجزء لا تتساوى على ظاهر اكبر وباطن اصغر
 الا اى وان لم يكن ظاهرا اكبر من باطنها تبين كل جزئين من اجزاء المحيط سعة جزءا فاما خلا بان
 يكون لباطن الاجزاء متباينة دون ظهورها فيلزم الانقسام في الجزء الصغيرة لان كان من طاقيا فله
 ما ليس بملاقى على انما نقول فان كان الخط الواقع بين كل جزئين مقدرا ليسع جزءا كان ظاهرا اى ظاهرا

محيط الدائرة صنعت باطنها على ذلك التقدير والسكنية فان محيط وان كان أكبر من مقعده الا ان قيل
ان يكون ضعفه وان كان ذلك احتملا أي كونه من أول بعضه أقل من قدر ربع جزاء الزم الانقسام في الجزاء
التيوت ما هو أقل منه واما الاطلاق بان يكون ظاهره متساوية كجوه البنية ان لا تفاوت بينهما فيكون محيطها
أي باطن محيط الدائرة واطن الدائرة فانه قد يطلق على محيطها كظاهر في المقدار وهو أي باطنها كظاهر والدائرة
أخرى في محيطها لا لبطانة على ظاهر المحيط الباطن كبطانة الماعرف في المحيط وهي أي الدائرة المحيطة كذا في قوله
أي دو والآخر في باطنها بلغت فيكون اجزاء طوقية الرحي مثلا كالقطعية منها وبلطانة لا يتخفى والآخر في تقسيم
هذا الوجها ذكر في المنص من ان يتنوع جعل المحيط المركب من الاجزاء التي لا تجزى دائرة لانا اذا جعلناه دوائر
فاما ان يتلأ في خواهر اجزاء كما تلاقح بواطنها فيلزم ان يكون مساهماتهما باطنها كظاهر باطنها كذا في قوله
بمنه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاول فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحيط
بما لا لبطانة عليه وظاهر المحيط كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحيط كباطنها كذا في قوله
في محيطها بعض بل فرقة بينهما الة ان يبلغ دائرة طوقية مثل طوق الفلك الاعظم فلا يزداد اجزاء
هذه الدائرة القطعية جدا على اجزاء الدائرة المقروضة ولا يبقى كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلأ في
في طواهر باطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتساوية غير الجوانب الستة لم يتلاقح
فقد مر ان مكان الدائرة ثمانية وجود الجزاء الوجه الخامس برهن اقليدس في المقالة الاولى ولين من كذا
الاصول ان الواو في المستقيمة الخطية في باطنها لتتوسط في خط مستقيم فيكون نصفها واو في مستقيمة الخطية في باطنها
للتنصيف الباطن وكذا فالواو في المستقيمة الخطية في باطنها لتتوسط في خط مستقيم فيكون نصفها واو في مستقيمة الخطية في باطنها
اقليدس في تلك المقالة على ان كل خط قابل للتقسيم فاذا فرض الخط مركبا من اجزاء وترك خمسة مثلا

لزم تجزى الجزء الوسطاني

المقصد السادس

في تجزئته بيب الحكم في الاجسام البسيطة الطبايع قالوا لما لم يزل بان ان الجسم البسيط كما لما ومثلا
يفصل الة اجزاء لا تجزى واما في حكمها من الجواهر المنقسمة في حدة واحدة في جنتين فقط فقد ثبت
او متصل واحدة في الحقيقة لا متصل فيه اصلا كما هو عند الحسن وقابل للتقسيم الة غير النهاية أي البطل
قسمة الى حقيقت عندكم والالزام وجود الجواهر عند انتهاء القسمة والاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا
من اجزاء لا تجزى واما في حكمها فيكون تنصلا في نفسه ولا يتيسر قسمة معانيه كقوله لا لا تقسمات خمس
تساوية والقسمة اما بالتفك كسر او تقطعا والفرق ان القطع يمتدج الة التقاطع في صلبة بالتعود وول
ايضا للقطع نوع اختصاص بالا اجسام اللينة وكسرها بالاجسام الصلبة واما بتفاوت عزمين قارين في
حكمها لا بالتقاسم الى غير كاسو او البياض او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الة غيره

مختصة في قبال الاتصال والاتصال فلو افترضنا قبولنا للثبات البيولي كما ذكرتم في الجسم لزعم ان يكون البيولي
 بيولي في اخرى فثبت ان الكلام اليها ويلزم التسليم في امور مرتبة موجودة معا وهو اى في الذي ذكر في المعارضة من دفع
 حتم ما ذكرنا من التخصيص فاما اثبات كون الاتصال غير القابل للاتصال المتباينين عليه فلا يلزم البيولي
 بيولي في اخرى الا بالثبات لمرتين احدهما ان للاتصال مغاير للاتصال الذي هو حال فيما حتى يكون في اتصال
 في حد ذاته والثاني اذ اى ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود اليها حتى يثبت في ذات البيولي شيان للاتصال
 المغاير وهو قابل لفكيكون البيولي بيولي في اخرى وذلك مما لا يسيل اليه فان وجدنا اى واحدة البيولي في
 اكثر من اى في من الاتصال ويقارن من العصوره في قبل جزء للاتصال واحدة متصلة لغيره
 او اوجه واحدة الحاله فيها وبعد فكثره منفصلة بالصوره المتعدده الحاله فيها والافاض في نفسها اوجه ولا كثره ولا كثره
 والاتصاله انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعل لها في الصفات المذكوره الاموره في متعلقه لها بها لا في احد
 ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات البيولي لا يلزم الا بافعال قول من يقول كدم مقارنطس واتباعه
 مساوي الاجسام البسيطه اجزاء هي اجسام صفار صلبه متجزئه في الوجه بحسب الجهات اثنتا لكنها غير قابلة
 للجزئية الموجبه للاتصال بالفعل في الخارج والاتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء والاتصال
 اخر اقسامها كل جزئ منها متصل في نفسه بالحققة وغير قابل للاتصال الانفكاكي بل للاتصال الوحي والجسم الذي
 يقبل للاتصال الكلي كالماز مثلا غير متصل في نفسه بالحققة بل بحسب الجسم لغيره من اوارك المتعلق بالثبات
 تلك الاجزاء وليس يلزم قابل للاتصال والاتصال بل هناك اجسام صفار متجزئه ومفترق ومفصول ما ذكره
 انما الاشعار الجذيمة المرسه لا تجزى وفيها كل يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جزءا منفردا
 او يكون في تركيبة منها الى اجسام مفردة فكل لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن ابصده متركبا من اجسام
 مفردة قابلة للاتصال الوحي دون الفكي فلا يثبت البيولي بالبرهان المذكور لا بناء على ان الجسم متصل في
 نفسه بل عليه الاتصال الخارجى بل ولا يثبت اليه الجسم اتعالي لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ولا اعدادها
 والاطلاق بين سبيلها ما صلا كل جزئ منها اى من تلك الاجزاء القابلة للاتصال الوحي بحيث فيه التسمة بالهوية
 اثبتية يكون ملحق كل منها ملحق الاخر وطبع الجسم هو ظاهر وطبع الجزء الاخر الخارج الموافق لما في الماهية
 بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز نوح
 على الجسمين المتصلين المفروقين في جزء واحد ما يجوز على الجسمين المتصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الاخر من
 الاتصال الواقع للاتحاد والاتصال في مجوز الية على اتصليين بجزء متصليين من الاتصال الواقع للاتحاد
 الانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فيكون تشاكرها في الاتفاق مع قبول الاتصال
 للاتصال وفي جزئ قبولها والاول بكونها متعين وفيها فكل واحد من تلك الاجسام الصغار رتب بل
 للاتصال والاتصال الجسم المتعلق خارج عنه وذلك لما لا يكون لانا الماهية والا اصغر نوع في نفسه والاهم كين

لانها يمكن معاودة وعند فرض زوالها يكون قابلا لاتصال الانفصال بفصل وحصول المط الذي هو اثبات
 اليهودي ومنه اي مبنى ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام انفصالا متواقة في الميتة كما في
 اليد وهو متصوفا جزاء ان يكون متعلقا في الميتة بحيث لا يوجد فيها جزاء ان متواققان في النوع وتبعها
 تركيب الماء المتشابه في المحس من اجزاء متعلقة بالحقائق باسرها مما لا يجدى في امتثال هذه المسألة حيث
 ان بني الدليل على تسليم انفسهم كان جدليا لا بريا نيا ثم نقول وعلى تقدير ثبوتها قد يكون شخص واحد بها انما
 من ذلك القبول وتخص الاخر شرطه فلا يكون الجزء الواحد قابلا لاتصال بين جزئية المفروضين
 فيها ما لوجود المانع او فقدان الشرط ونحوه فوقع لما مر من ان المانع من القبول لا يكون لان ذلك لا يحضر
 في الشخص واولا يمكن ان لا يمكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كات في اثبات المط
 ووجه ما يعترض على بربان اليهودي ويقبل الاتصال هو الوحدة والاتصال هو الكثرة وهما عارضان لبعض
 خارجان عنه فكيف يمكن كون الاتصال جزءا من الجسم حتى يثبت تركب من الاتصال والامر القابل له
 كالا من وراء المتعاضد الذي كونه جزءا منه وبذلك الذي يقال فيه التزام ثبوت امر غير الاتصال قابل والاتصال
 بغير التزام في كون الجسم كذلك القابل معه اذ مع هذه الاتصال المقبول ولا شك ان الصورة الانفصالية
 اي الجوهر المتحد في الجهات التي تبين شغلي الجزء اتصالا في نفسه اول ما يدرك من جوهر الجسم اي حقيقة بل هو الجسم
 في بادي الرأى المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصفة بذلك
 الجسم المتصل فافا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل الآخر مقبول يصير النزاع في ان الجسم ما اذا
 تراعا لفظا لا فائدة فيه وانما تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القابل ان هناك جوهرا واداء هذا الجوهر
 المتصل كمن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وبجوهره الجسم محل الاتصال الذي هو الواحد
 والاتصال الذي هو الكثرة على معنى انها عرضيان محلان فيه على تعاقب كما ذهب اليه فلا طون من ان اثر كل
 اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل المتحد في اثبات كلها فخطى الرد عليه يلزم من ذلك ان يكون التفرق
 وهذا الجسم الكثرة واما الجسم من كثر العدد وهو لا كما سياتي تحقيقه وهذا سوال يصعب بعض
 في ذلك السؤال هو ان الاتصال اذا كان جزءا من الجسم كما زعمتم فبما الذي هو الانفصال لعدم هوية الجسم
 الكل ينتفزا جزئية قد يكون الجسم بقا لاشي اذ لا راحة في الانفصال واذا كان الجسم قابلا لاداء كما دعيته
 فلا بد ان يبقى مع زواله واذ ابقى مع فليس هو اي الاتصال جزءا من الجسم فالحاصل ان كون الجسم متبلا
 الانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءا من ذلك فبما الذي هو الجسم اليه القول بغير
 المتناهيين فلو لم يستعصم ان ذلك السؤال مغالطة وقعة من الاشتراك المنطقي فان الاتصال متعلق
 يقال للصورة الجوهرية التي سماها الجسم قبول الامتدادات التثنية وهو امر لا يزل عن الجسم بل من لا
 اولا يتصور بقا الجسم مع زوال هذه الصورة عنه والقبول بغير نفس الامتدادات هو كمن ليس جزءا من الجسم لانه عرض

فلا يكون متقوما للجوهر بل عارضا فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا اشكل بانشكل فخصته المقادير مع بقائه
 صورة الجسمية عينيا وهو منظور فيه لان الاتصال كما يتألف في الاتصال العرضي في الاتصال الجوهري الاول
 يتبني مع معد الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يخفى الكمية ما ينفذ لا اقتصر على ان الجسم قابل للملك المتصل ودوال
 جاز ان يقال ذلك القابل لها هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم الجوهري ما ينفذ لها متصفا بها فلا
 السيولي فذكره ليس جوابا لسؤال وجوابا على جوابا محتمل ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان اتصال
 الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه الاتصال احد تارة والاتصالان اخرا تارة اخرى فانه غير
 مقبول كما يرى وكيف يكون الواحد المتصل لثلاثة فثمين اخرى بل مراد ان ثمة لم يتخط الماهية الجوهري في الاتصال
 شيء معلوم الباقى في احوال عارضة على الجسم من الاتصال الاتصال المتعاقبين عليه ويتوارد عليه العوالب
 الشخصية فثمة يكون محدوده واحدة الاتصالية وثلاثة هويتان واكثر فذلك مستغنى به القابل للتحقق للاتصال
 والاتصال هو مقادير النوبات التي يتبدل بالاتصال والاتصال فاما تعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على
 تقدير كونه متصلا في نفسه لا اجل في الكثير ان فقدت هويته الشخصية للاتصال التي لم يكن فيها مفصل اصلا في صابر
 شخص فانه ما صابرة في كل شخص كان متصلا بالواحد انما وصلته من خاص هي متصلات متعددة لم يكن متصلا
 في تلك النوبات الاتصالية في تلك التقدير وقرن اوراق في العالمين هو مفروض في الاتصال احد تارة والاتصال لا يتعدى
 والذليل على ان ثمة اوراقها هو ان ليس يثبت ثمة الاشخاص التي في الكثير ان الذي في ذلك شخص الذي كان في الفجر
 نسبتة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في تلك سحرة ولو كان وال تلك السحرة الشخصية لا بد من زوالها وبقا وجوز
 آخر ان تتدار الاجزاء بالمره لما كان لا يمكن ذلك بل كان نسبتة ثمة الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر
 المتصل الواحد الى اثنين فاقيا فالباقى جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا
 كما مر حتى يمكن التصانف منه الامور كما فطر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان
 التفرق اصلا بالكلية وبما قالوا في اثبات السيولي هو مسلك الاتصال ثم شرح في مسلك
 الاتصال فقال في نفسه وبما قالوا في اثبات السيولي هو مسلك الاتصال ثم شرح في مسلك
 جسيمة موجود فعل ومن حيث انه متعدد لا عناصر كثيرة متصفا بالقوة والبسطة لا يكون كذلك لان الواحد
 من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعل لا متنازع فيها عما فيه هو مفروض ودلوا ان تصف الواحد بها بالنسبة
 الى اثنين انما المتصنف اجتماعا بالنسبة الى شي واحد لا يرى ان السيولي موجوده فعله فاقية للصورة المتعددة
 التي بالقوة في بعضها قطعا وربما استحالوا في اثبات السيولي في كل واحد وانما كانت الحقيقة في ثمة
 الجسم اذ غير متعدد بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المتعددة وانما كانت مستوعبة في الوجود وتعلق للمقادير الانا
 شي اليه والاتصال احد وجواب ان الصورة الجوهرية وان كانت مستوعبة في الوجود وتعلق للمقادير الانا
 لا يتلزم مفقدا لخصوصها لان يكون هي قابلة لتلك المقادير المتعددة فلا يثبت وجوبها واخره الكون والفساد

اى ربهما متساويان لا يفرق بينهما من امر متعلق بصورة وليس اخر في هو اليبولي وفساده الظاهر ان اليبول في كل
 والنفسا وهو الصورة النوعية فجزان يكونان لهما معلقا وليسوا الصورة الجمعية على ان اليبول في وجوده
 الامور التي لا تتغير بها شي على وجود اليبول في غير زمانه ولم يمتد عند الكسبي في اليبول في انما على تقدير وجود
 اما ان يكون لهما حصول في الغير ولا يكون فان كان لهما حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل
 الاستقلال الجسم فاليبولي في جسم لان التميز بالذات لا بد ان يكون جوهر امتد في الجهات فلا معنى للجسم الا
 ذلك والغير فالصورة الجمعية في نفس لهما كيف تحمل فيها والذات ان احتاجت اليبولي الى عمل لزم
 التو والا كانت الجمعية متعلقة بعين العمل لانها معلقا او لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على
 سبيل التبعية للصورة الجمعية فاليبول في صفة مادية في الجمعية تامة لما في الغير لا جبر هو عمل لهما كما هو مطلوب
 اى وان لم يكن لهما حصول في الغير لا استقلال والاتباع فلا يخص الجمعية لهما اختصاصا مالا لا شئ اى ذلك
 لا التميز لهما حصولا حصولا لا يتعلق بالاختصاص لا يميز على كيفية تصور حلول الجمعية التامة بالذات فيه
 وقد تجاب بان لا انما لو كانت تميزه تميز كانت صفة لجمعية فان تميزه في الجمعية قد يكون باعتبار حلول
 في الغير كما في الاعراض اما في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول في غير الجمعية لزم من تغير اليبولي
 لا بالاستقلال ان يكون تغيره على سبيل حلوله في الجمعية ليجوز ان يكون تميزه بالغير والحلول الجمعية فيها متساوية
 موصوفة مالا صفة لهما وقد يقال في اليبولي والاطال تركب لجمعية لهما ولو كان جسم مركب من جزيئين
 كما ذكرتم لزم من معلقة تعلقا لم يتج في ثبوت شئ منها الى برهان واللازم بطا فاعقل الجسم لا يتغير
 اليبولي ويخرج في اثباتها الى البرهان والجواب منع الحق حقيقة على ان لا ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة
 الجسم معقولة بالذات وهو علم مقصود الثامن في تفرقات لم على وجود اليبولي احدا اثبات اليبولي
 لكل جسم وانما خرج الى هذا الاثبات الاثبات التي على المحول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال
 كما عرفت لا تثبت الا لا يقبل الاتصال الانفصال بفعل كالعصريات ولعل البعض لا يجسم لا تقتبس
 كالفلكيات على ايسر مما لا بد لاثبات اليبولي فيهما من بيان اخر فقال ابن سينا طبيعة الاتصال الى الصورة
 الجمعية المتصلة في نفسها بالجميع اى جميع الاجسام الطبيعية طبيعة واحدة نوعية لان جمعية اى مخالفت جمعية
 اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى
 غير ذلك من الامور التي تلحق الجمعية من خارج فلان الجمعية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية متساوية
 موجود اخر قد انصرفت هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجمعية المتنازعة عنها في الوجود وتفاوت المقدار
 فاما امر جسم لا يوجد في الخارج لم يتبع في حصوله في ذاته بان يكون خطا او سطحا مثلا وكلما كان اختلافا
 بالمخارجيات دون انفصال كان الطبيعة نوعية وتقتضي الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبت احتياج
 اى احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجمعية الى المادة في الاجسام العنصرية لكونه حالها فيستلزم

قايمة بنفسه في شئ من الاجسام والاشياء وان لم ينسحب في نفسه قبل قيامه بذاته في تلك الاشياء
 الجوهرية في حد ذاته فينا عن المحل الغني عن المحل لا يخل فيه اصلا ولا يخل في حقيقة له واحدة النوعية لا يخل
 لوانه معلوم متعديا شامكيا بان ينسحب على انه جواب الغني قائم بذاته تارة وبغير اخرى كما لا يكون جوهر
 وعرضا اخرى كما ان انقلاب المحتاج محال كذا تلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لا يتصور
 يكون تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى الجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي اى لان ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة
 نوعية وذلك محال لا يخل الى اثباته فان ما ذكرته من اختلافها بالامور الخارجية عنها مسلم لكن انما اختلافها
 فيه متنوع لان الطبيعة الجسمية مطلقا منهم بالمقدار فلا يتصور وجودها الا ان بان متنوع بفصول مقنونة لها
 تنوعها ينفع اليها امور خارجة عنها فلم ينالها يست كذا تلك وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة
 نوعية فقد يكون ان يقوم بالمازلة تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد لا يكون الشئ محتاجا
 لذاته الى محال لا يغني ذاته عن بل يعرض كل منها له عن حلة فلا يلزم ان لا يكون الغني بذاته عن شئ حال
 فيه ويمكن ان يقع هذا ما لا وسط بين الخارجية والغني والذاتيين فان الشئ امان ان يكون محتاجا الى
 محال اولاد اقل من محتاجا له لانه لا يكون في حد ذاته اقل معنى للغني سوى عدم الحاجة والاحتياج
 في حد ذاته عن محل لتجمل حوله فيه وان انقضت بالطبيعة الجسمية بان يقال الطبيعة لا يتصور طبيعة واحدة
 لوازمها وقضاياها متماثلة فحقه تقضي في الانسان لا يقتضي في الفرس فقد عرفت جوابا حيث ينبغي ان
 على ان انفس المرسم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصيل الفصول المعنية وجماعتها ان بحسب احتياج في محل الوجود
 فالطبيعة الجسمية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها المقنونة فبما راجعها في الاقتصار واللوامز مختلفة
 الطبيعة النوعية فانها حقيقة مفصلة لا يتصور اختلاف لوازمها فيما اى ثنائى لقرائنات البيولى ان البيولى
 لا تخلو عن الصورة اى لا توجد خالية عن الصورة الجسمية لا مطلقا وذلك لوجود الاول البيولى المجرده بالقرائن
 عن الصورة اى اليها اشارته فيكون البيولى حتما اوامرا حاليا في جسم لا متناع الجوهر الفرد وذلك لانها
 اذا كانت ذات وضع اى قابلية للاشارة الجسمية فان تقسمت في جميع الجهات كانت جساما اى صورته جسمية
 لانها الجسم في بادي النظر كما وان لم تقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان تقسمت في جهة واحدة اوفى
 جسيمن فقط كانت خطأ واسمها الجوهر اى اليها في حكم الجوهر الفرد كما عرفت بل عرضا فيكون البيولى ح
 امر حاليا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية تحت والاشياء ان لم يكن اليها اشارته بان لا يكون متخيرة لا اصلا
 ولا يتقوا ولا تشك اختلافها بالصورة الجسمية اذ الكلام في بيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية
 فانها ان يحصل معها في جميع الاحياز والمظاهر ولا يحصل في شئ منها الا يحصل في بعضها دون البعض الاقسام
 انفسه بالذات فلا بد ان باطلان ضرورية لان البيولى انفسه الى طبيعة الجوهر فيها جسم واحد لا بد له من
 جوهر ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين واكثر والاخير بل لعدم انحصار النسبة الى

ذلك بعض لان البيولي على ذلك التقدير يشترط الى جميع الاحياز على الصورة وكذا في الصورة البسيطة فانها تقتضي
 غير امطلقا لا يعينها فان قيل ليس الصورة نوعية تحمل في البيولي مع حصول الصورة البسيطة فيها بمعنى تخصيصها بجزء
 معين والغير مقتضى ما ذكرتم بالجزء معين من الارض من سائر الاعراض والخصائص بجزء معين بل يخص
 في تخصيصه فان نسبة اجزاء المصغر الكلي الى اجزاء جزئه على السواء مع ان كل احد من اجزائه من في جزئ معين قلنا
 الصورة النوعية وان كانت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء الكل واحدة فالكل في تخصيصه بجزء معين
 من اجزاء جزئ الكل فان البيولي البسيطة مع تلك الصورة النوعية اما ان يحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او
 في بعضها او في بعضها في شيء منها وكل بطريق قد يقال جازان بقدر ان البيولي صورة اخرى وحده من الاحوال
 معين لها بعض اجزاء المكان الكلي وايضا قد يكون البيولي المجرودة بيولي مختص في تلك الحالة في تخصيصه الى غير
 الصورة المتنوعة فان قلت نقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك المصغر بأكملها بجزئية قلنا تلك الاجزاء
 مفروضة فيلما موجودة في الخارج فلا يقتضي مكانا ولا ايضا جازان يعرض هناك حالة مخصوصة الاجزاء والوضع
 معين والجزء من الارض انما يخص بجزء معين الذي هو فيه يكون مادة قبل تلك الصورة الارضية
 كانت لها صورة اخرى مخصوصة لذلك الجزء او مخصوصة لجزء آخر فتعقل ذلك الجزء منه بالاستقامة الى
 الجزء وانما حصل ان يخصص ذلك الجزء من الارض بجزء معين هو الوضع السابق اليه لتمام المادة بسبب صورة
 سابقة في ذلك الجزء وفي غير ذلك فتعقل ذلك الجزء بعد حصول صورة الارضية منه الى جزئه على قرب الطرف
 وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة تامة وكذا الى الالانامية لكونها جزءا من الجواب عن تده الوجوه
 من الاستدلال لا يفرع عدم التقدير المتعارف ولا يخصص بالجزء معين للصورة وانما يتبعها من الاوضاع لكن لقول
 ان الجيب يتاخر في البيولي انما يخصص بجزء معين لا راد في هذا على المختار الذي وجبه الجمعية فيما بقية الوجودات التي
 لا يتم الا في المجرود الذي هو البيولي فيقول يعني ان البيولي لا يخرج عن الصورة لكان لها حال مجرد وادخلها
 واستعدا لقول الصورة وقد بين ان الشيء لا يوجد في الذات يمنع ان يتصف بالقدرة والفعل معا فبيان
 يكون للمادة المجرودة مجتمع مع الصورة هي الوجودات التي او خارجا بجزء من جسم عن صورة لها مجردا بعد
 انقسامها الى جزئين متشاكلين نقول مادة المجموعة الكل ان توجد تاسعا فان كانتا واحدتان ان تميزا مادة الكل على
 مادة الجزء فالشيء مع غيره كمواضع ذلك محال والا حتم ان لم يكونا واحدة كان مجموع المركب من ذاتي الجزئين
 اعني مادة الكل ازيد على مادة الجزء فتمت مقدرا باعتبار ما صار للمادة متصفة بالزيادة وانما مقدار صورة جسمته لان
 الجزء الممتد في الجهات هو بجميته كما هو فلا يكون البيولي مجردا وقد عرفت فيما اسي في جزئ او جبين من انقسام
 في الشيء فيكون انقسام الواحد بالقدرة والفعل بالنسبة الى شيئين وانما في الثالث فلان البيولي في نفسها لا
 يوصف بمسادة ولا بزيادة ولا نقصان انما يتصف بغيره الاوصاف حال قترانها بصورة الجمعية فلا يكون
 انما انما اسي في الثالث المتعارف ان الصورة الجمعية لا يخرج عن البيولي لوجوده في ذاته الاولى وضعا صورة بالبيولي على

اما مشارا اليها او غير مشار اليها فان كانت مشار اليها كان ذلك مشارا اليه متناهيه في جميع الجهات لتساوي
 الابعاد وكان البعض قد ذكره شكلا للشكل بخصوص لان الشكل كما عرفت يشبه شئ محيطه بنهاية واحدة او اكثر من جهته
 اما متناهي فكل شئ متناه يلزم ان يكون الشكل قد كان الشكل ثابتا للصورة المحركة بالنقل بحسبه ولو از مناه كل
 جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل اعراضا بقدره بخصوص لا يشترك الاجسام كلها في الحسبه المتصفية بتساوي
 ح الكل والجزء في الشكل بل قدره بخصوصين وهو مع لادو بالنقل بحسبه بل سبب آخر فيكون الصورة المحركة
 قابلا لغيره اي لا يغير ذلك الشكل من الاشكال لغيره وما هو ايسر ليس قبول شكل آخر الا بالفعل والحصل للصورة
 الميولي قابلا للفصل والوصل وقد اطلنا وبنا من ان القابل لما لا بد ان يكون مقارنا للميولي وان كانت
 صورة المحركة غير مشار اليها فليست صورة بحسبه لان الصورة بحسبه ليست عبارة الا عن هذا الامتداد المحرك في
 في الجهات الملام للامتداد ليعرض يستوفى جازا ويتبع ان يتصوره الامتداد جازا ولا امتدادا والعرض يكون
 الصورة المحركة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة بحسبه بل اعطيا مضافا لتعلقه بالامتداد متناهي مقارنا للصورة
 المحركة لوجها كسائر الجهات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تحركت الصورة فكانت متناهيه وشكلها
 فذلك الشكل بالبحسبه وحده لا يوجب آخر فلا حاجة الى التعرض كونها قابلة للاشارة بحسبه او غير قابلة لابل جيل
 هذا التعريف في المنعس ويلا مشقة بل ان الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة في لا تحرك في جهته ومختصة بما ذكره
 وان لم يقبل في غير الصورة التي لا يشترطها حال كونها مادية لا يقال به الذي ذكره من ان بحسبه المشرك
 الا وان اقتضت وحده شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل
 على ذلك المقدار يقتضي بان تلك اذ انشأ مقتضى حاشا التي هي صورته النوعية وجزءه كالكل في تلك الصورة المتكون
 ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل بخصوصين مقابل كجزء ذلك فان لا تلك الخارجية والامتدادية او جزئية
 لا تلك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وان كانت تساوي كما في الشكل الكروي لا نقول لولا
 مانع اقتران كجزء تلك كان شكل جزؤه مقدارا كالبسبب الاشتراك فيما تقتضيهما لكن ثم ان يمنع من ان
 في الشكل المقدار جميعا وان كل حصل ذلك الشكل مع المقدار بخصوصين ان حلت الصورة بحسبه في
 المادة العقلية فاقضى لها صورته النوعية الحاشا معاني تلك المادة مقدارا وشكلا بخصوصين فاقضى ان يكون
 الجزء من تلك الشكل هو المقدار الذي يمكن جزاءه كذا الكلام في سائر الاجسام بسبب طلاقها لكان اجزا او موجودا
 ومنهم من جابتهن بالاجزاء المفروضة في تلك غير من البساط فانها قد فرقت عن حلقه لا مستمرة وتكون المانع
 حصوله لجزء المفروض بعد وجود الكل مرد بان الشكل من لوازم الوجود والوجود له ما به فاذ اقتضت بحسبه
 لم يكن مقتضاها الا في الخارج فلا يلزم شئ من اجزاء المفروضة فذلك السطح الغير المنجز بطلانها فغير البساط
 في الشكل المقدار متناه فلا دخل من غير الجزء في الوجود وعن الكل في السانعة وانما الصورة بحسبه فلو خرجت عن
 المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة بحسبه لا يشترط كونها بحسبه بل سبب يقتضي كذا جزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة

فلا يصدر عن اختلاف في امر من الامور حتى في الكمية والجزئية فلا يكون تركيز لاجزائها على اختلافها الفعلي فقد اذعن
عن لهيئة النفس المذكورة لان المنع ان يتحد ان الشكل وتبدل انما يكون بالاتصال بالاشغال كما ترس
في الشبهة فانها تشكل بالاشكال مختلفة غير متصل ووصل فليس يلزم من استتاد الشكل العارض للصورة
المجردة الى سبب مغاير للنفس الجسمية وكذا قابلية الشخص كتر استقلاله لقول الفصل والوصل كما زعمتم ولا
يجاب عن هذا المنع بان ذلك اسي قبول تبدل الاشكال يقتضي لا سيما القسمة الوهمية ولا يتصور تبدل الشكل
فيما لا يمكن ان يفرض فيه شيء دون شيء يقتضي القسمة العالمية كما مر في القسمة والاشكالية ويلزم الحال المذكور لانها
اذن في ذلك في وضع المنع لاستدل بالادلة على الخط بان يقال لو غارت الصورة المادة كانت قابلية القسمة
الوجوهية المنفصلة الى الاشكالية فيلزم استقلال الجسمية بقول الفصل والوصل قد بطلت وعلينا ان كان ندره
المقدسات المذكورة في دليلكم كما مضى لا حاجة اليها ويمكن الجواب عن هذا الذي قلنا بان لا ينبغي حقيقة كلام
وصحة الدليل بمقدامة بل هو من اقبيل متعين الطريق الذي هو اقتضائي من الوجود الاشكال للصورة الجسمية
وخلعت عن السيولي وقامت به اتصلا شغقت في نفسها عن المحل فلا يمكن فيها صلاحا كما لا يجوز ظهورها
وقد عرفت جواب الثالث من تلك الوجوه ان يقول على انه يراد بجزء الصورة عن المادة العوض
الكل بقا الصورة قبل التجربة وبعد بان كان لا يتميز ثم من صورها لكل وصورة الجزئية التي مع غيره كقول
وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث تعيين الازمنة والاعداد في الامثال اسي بن افردا الماهية التجردية
الا بالمادة وعوارضها تسمى اسي الصورة الجسمية بمقارنتها بالمادة حين وفرضت مجردة عنها هفت وقد
عرفت ما في من ان معنى على عدم القادر المختار وان تمايزا لا مثال معطل بالمادة وكلها ممنوعا فلا تكرار
وربما عاين اسي رابع فقر نجات السيولي وتركيب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية ان الازمنة
في الماهية الحقيقة المركبة من احتياج احدا للجزئين الى الاخير فقط واحتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلز
منه دور وقت فها بين جزئي الجسمين حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان السيولي ليست عليه الصورة
والا لزم لما اسي للسيولي وجود قبل وجود الصورة لان العلية متقدمة بالوجود على معلولها لكنها قد بين
ان المادة لا يكون الفعل الاسبب للصورة لان الشيء لو احدث لا يكون متصفا بالقوة للفعل معا وقد عرفت فساد هذا
تعيده وايضا لو كانت السيولي على الصورة لاجتماع فيها اسي في السيولي القبول للفعل بالشيء اسي احد فاضا
فانها للصورة وقابلة لها وبوط وجوابه ان معنى على ان السبب لا يكون قابلا ولا معلوما وقد علمت ما في ذلك
لا يجوز ان يكون السيولي على الصورة وانها في حد ذاتها القبول صورة لانها لا يكون على المعنى اسي لا يكون
على المعنى من تلك الصورة حتى تكون حصولا في السيولي وفي من حصول غير باوصا للتحكم في ليس للمادة الجسم
القبول والاسبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر والا الصورة اسي ليست الصورة العلية على السيولي لا
مما فيها فيحتاج الصورة في وجودها اليها وتوجه على هذا العبارة ان يلزم حينئذ كون السيولي على الصورة فالاول

ان يقال فلا يكون علوه لوجود محله واليه ليست الصورة عليه ليعبوى لانها الى الصورة لا توجد الا مع التقابل
والشكل للماد والسيوى لا يتقدم عليها لانها من قولها المادة التي خرة عنها واما مع اختلافها فتكون ان كان مع التقدم
متقدم فيكون الصورة متاخرة عن السيوى فلا يكون عليه لما ولا يخفى عليك ان الحكم متاخر خارج عن متاخرنا فيكون متاخر
وانما خرا الزاينين وان غيرهما واليه ليست الصورة عليه للمادة لا لزوم تنقاسها الى تنقاس المادة عنه عدم الصورة ليعتد
يعني لو كانت الصورة عليه لما لا تفتقد عنه تنقاس الصورة ليعتد لوجوب تنقاسها ليعتد عند تنقاسها عليه لكن الصورة
الجسمية تبدل بغيره عند ورود الانفصال الى السيوى باقية على حالها فان قيل ذكرتم انها يدل على ان الصورة
لجسدية ليست عليه لما ولا يلزم من عدم عليه الصورة ليعتد عند عدم عليه الصورة لمطلقا قلنا لو احدها شخص
الابدان يكون عليه المادة واحدة بالشخص في الصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمرد فتقول التلازم وتقطع
الاتفكاك بينهما على الاحتياج من ايجازين فخرج السيوى الى الصورة في بقائها لان الصورة لم يتفق عليها بتواردها
عليها انزول في خزانة زوال صورة عنها عدم اقتراح صورة اخرى بها عدست المادة لما من من قبل بقائها
فقاله عن الصور كلها في اى تلك الصور المتواردة عليها كالدائم تنزل واحدة منها عن السقف ويقام
مقامها عما متاخر اخرى فيكون السقف باقيا على حالها يتعاقب على تلك الدائم وحاجة الصورة الى السيوى
في الشخص العوارض الا انه لا يشخصها الا قد علمت ان شخصها وتعدو للمادة ولما لا يكتنفها من الاعراض
وعلمت ايضاً ان تهاجها وتكلمها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه ذلك فها هما كما
ان السيوى لا يخرج عن الصورة ليعتد كذلك لا يخرج عن صورة اخرى بل لكل جسم من الاجسام صورة نوعيه كجسمها
يتنوع الجسم اذا كانا في من البساط والركبات وذلك لانها الى الاجسام مختلفة في اللوازم لقبول الاجسام
الاتفكاك في وكتبول الانقسام والشكل ان يبع لها ليسوا في العناصر الربط بين الماد والمواد او عكسها
العناصر باقية الى الابد مثل الجبر والحد يداد عدم ما هي عدم قبول تلك الانقسام والانقسام في الشكل كما في الشكل
وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم لجسميه المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان يكون
مختلفة باخر مشترك ولا للسيوى لانها باقية فلا يكون فاعله واكثره في العناصر مشتركة فلا يكون سببا لامور
مختلفة ولا للمشارك لان بسطة الى الاجسام كلها على السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر يخص اى ثابت لبعض
من الاجسام دون بعض فيجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما ليكن استنادا به لزام اليه فان كان
ذلك الامر المختص لازما مقوما للجسم فلو لم يدرج من ان يكون جوهرا فقد ثبت في الاجسام جواهر
مقتضية هي مبادى لا تبادى لانها في الحقيقة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك والادامى وان لم يكن مقوما
لجسم بل كان خارا جارا لاما والاطلام فيه لا احتياج الى امر اخر مختص بسببه هو اليه وشبهه قال الامام الميرزا
الذي حصل ان باليسيل هو ان هذه القوارض من الكيفيات والادامى وغيرهما مستعد في قوى هي موجودة
في الاجسام واما ان تلك اسباب لوجود الجسمية حتى يكون صورته فلو لم يكن الاقرب الظاهر عندنا

الجبين والارض ما ذكره من اودم الله وادعاه في الصور فان اختصا من اجسام الصور بالانواع ليس للجبين
 المشرك ولا للنبوي ولا للطارق لما تربعته فلا بد من اشتدادها في صورها غير متحدة وقد اجابوا عن ذلك بانهم يسمون
 ما في تلك الصور بالهيئة ولكن احدى منها لا تقبل الا صورة مؤنثة واما اختصا من العناصر لصورها فالحق ان المادة قبل
 هذه الصورة كانت متحدة بصورة اخرى لا اجلها استعدت لقبول الصورة الا لا حظ لها في ما لا يتناهى في
 القول لعمد لما لم يتبع تعاقب صور بلا نهاية فلم يبق خلاي شي يتبع تعاقب اعراض بلا نهاية بل في هذا الموضع
 حاجتنا الى اثبات الصور والنوعية في العناصر لذلك ولا في الاضداد لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها واما
 بعضهم عن ذلك بانهم يسمون ان حقيقة العناصر لا تقبل حقيقة المادة فلا بد من اختلافها ما هو جرمي في نفس دورها
 يستدل على ان تلك الصور النوعية بان الماد اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا ثم اثاره هو سببه والكيفية بقا
 به والماد الى الكيفية الاربعة بعد زوال القاسم قلنا ان علم ان في الجسم امر هو سببه الكيفية فلا يحكم به ومن اين
 يلزم كون من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على ما لا نعلم ذلك ونقول لم نعلم ان في حدها الى البرزخ
 ليس للصل الفاعل المتغير على طريق تجري العادة وهذا الفرع الخامس اعني ثبوت الصور النوعية من صفة لعدم
 صحة ادواته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فمتحققة وقس كذا يحتاج الى تبين في صفتها
 في طرح علم من تلك المباحث فقال الامام الرازي لما فرغنا من بيان اثبات الجسم ومقوله فقلت كذا احكام
 نشرع في اثبات الجبراطي لان العلم بجسمه من اذارج النبوي فقال سادسا في جسمه بطريقه لا تقبل في صور
 في صورة ان لا يكون في الجسم وبطريقه اى فرض بعد وجوده فاما من جميع ما يمكن مخلوقه من الاشياء الشريفة كان
 لا مكان له صورة اذ لا يمكن جسمه ان لا يكون في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الاكثمة معايل الاجان يحصل في غير
 يكون حصوله في ذلك الجبراطي الى امر خارج اذا المفروض مخلوقه وور الى الجبراطي المشرك لان نسبتها الى
 الاحياء كلها على السوية ولا الى النبوي لانها تابعة بطريقه في اقتضاها جزئيا على الاطلاق بل في امراض في نفس
 الماد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم بل لو على الجسم وطريقه كان كالمجهر ولا مكان له كذا هو ذهب ارسطو ومن تابعه او قلنا
 ان على طبيعة يكون نسبة الى الاحياء كلها سواء حتى يتصور على المخلوق كالجبراطي لانها لا مكان مخلوقه في نفس المخلوق
 تأثيره في صورته وتخصيصه والقول لو فرضت الاحياء كلها انما هي عن الاحياء غير من خلقها بالارض هذا كما نسبتها
 الى الاحياء كلها سواء ان لم يكن مركزا ولا محيطا واجعلت الارض بأسرها في اى جزء الحق وجب ان يثبت
 فيه ولا ينشئ منه الى غيره لا سيما لا تتجه بل مرجع فاتيهم من ان الارض طالبة للكان تدعى في ذلك كما قال
 بشار بن خراة قال ليس شيء من الاكثمة حاله في نفس بل في كون غيره حتى يتصور ان جسامها معيت طالب للطبيعة
 دون عداه وانما هي مادة الى فوق فانما يعود المدة هي مركز الارض لان الطبيعة لا ترضى ان يكون لها مركز
 الجبراطي الى الكثرة يحد بالاجزاء الجبراطي لارض تصغير وجعل كل نصف في جانب مركزا كان طلب كل منها
 مساويا لطلب صاحبه حتى يتقيا في وسط المساحة التي بينهما لو فرض ان الارض كلها دفعت الى تلك الشمس ثم غلت

من المكان الذي يفي بالانحراف فيكون له المطلب العظيم الذي يشق منه ولو فرض انما انشئت وتفرقت
 في جانب العالم ثم اطلقت اجزائها مكان ترويضها الى بعض بقع حيث تسيما عما تيسر قال ولان كل جزء
 يطلب جميع الاجزاء طالبا لها واحدا من الممال ان يلقى الجزء الواحد كل جزءا من مطلب ان يكون قريبا من
 جميع الاجزاء او قريبا منها او قريبا من مطلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء تلتصق بها فكل من ذلك استدارة الارض
 وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للكل كذا انقل عنه في المباحث الشرقية وبما يملأ علم الجوز ان يكون كل
 بحيث لا يلقى في طبعه كان يقتضي جزءا منها لكل جزء من الارض فانه يطلب بينا منها من اجزاء الارض يكون
 المخصص لكل جسم غير معين من اجزاء الارض كذا ان يحصل جزءا من الارض كجزء معين من الارض عنده كجواب
 الكلام فيما اذا اطلق الجسم وطبعه وجبره عن جميع الامور الخارجة عنه واما جبر الارض فانه لا يلقى في طبعه ولا يلقى في
 فكل من موجودا من غير مقتضيات المكان واما وجوده على حدة فانه لا يلقى عن قاسم فرعان على ان كل جسم
 طبيعي الاول لا يكون جسم واحد جبريل فيجيب ان فانه اذا كان في احد ما فان طلب الاخر فانه المكان الذي
 هو فانه ان ليس طبيعيا لانه بانزيب عنه طالب نفسه واللا اعمى ان يطلب الاخر حال كونه في احد ما فانه
 ليس طبيعيا لانه ليس طالبا له حين فاعلى طبعه واليه ان كان الجسم خارجا عنها بالفساد ثم على وطبعه فان ترويضها
 خرجت من غير انما في العالم كونه من المكان الفساد في جهة واحدة او لا تخرج الى واحد منها فليس شي منها طبيعيا او
 تخرج الى احد ما فانه لا يلقى في طبعه لانه لا يلقى في من الفرضين الجسم البسيط
 المكان الطبيعي كما عرفت ومكان المركب اي مكان طبيعي مكان البسيط والغالب فيه فانه لا يلقى في احد ما فانه
 جزء فيكون الكل داخل في طبعه طالبا لذلك الجزء وان تساوت البسائط كلها فيه فاما ان الطبيعي له واما الذي
 اتفق وجوده فيه لعدم ان يلقى في غير فانه لا يلقى في المركب المتساوي البسائط عدا في حركته كذا ان الذي يلقى
 في يرويه في يلقى في طبعه ان يلقى في عدم المخرج فانه يكون ذلك المكان طبيعيا البسيط ان يتساوى في الجزء والمقدار
 يتساوى في القوة فانه اذا اعتدلتان تساويان في الارض والبدن فاما ان يتساوى في الارض في طبعه فيكون
 في يلقى في طبعه البسيط الصاعد على المكان ان يلقى في المكان ان يلقى في القوة فاما ان يتساوى في البسائط
 هو ان يتساوى في القوة دون الجزء والمقدار فانه لا يلقى في المركب ان يلقى في المركب من سطرين فان لكل احد ما في القوة
 ان كان هناك فانه لا يلقى في المركب فانه لا يلقى في المركب ان يلقى في المركب ان يلقى في المركب ان يلقى في المركب
 الاخر في حركته او لا فان لم يلقها اخر فانه لا يلقى في المركب ان يلقى في المركب ان يلقى في المركب ان يلقى في المركب
 والارض من فوق فانه ان يكون بعد كل منها عن جزء مساويا لبعدها اخر ولا يلقى في الاول يتساوى في البسائط
 المركب في ذلك المكان لا يتساوى ان كان في الحد المشترك بين يلقى في المركب ان يلقى في المركب ان يلقى في المركب
 اقرب الى جزء لان الحركات الطبيعية ليست عند القرب من سائر ما وبعيد عند البعد وان تركب من ثلثه فان
 احدها حصل المركب لطبعه في جزء الغالب كما هو وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء

حصل المركب في جزء البسيط كما لو كان قسماً كان في المادوان حصل المركب في الوسط والضرورة انما هو
 في المركب من الجاهلين ولان لا فرق المادوان اختلاف في الهيئة كغيره كان في المادوان في الوسط والافق خيز الغالب تداكل
 بهذا الاشارة وان تركب من اربعة فان كانت تساو يتحصل المركب في الوسط والافق خيز الغالب تداكل
 بالنظر الى ما يتحصل في المركب وانما هو من مقتضى اجزاء العناصر عن فعلها فانه يجوز ان يحصل المركب بصورة
 نوعية تعين اماكن البسيط المتعوب وانما هو من مقتضى الفصل الثاني من فصل المصد الاول في اقسامه الى اقسام
 الطبيعي الذي تميز في الفصل الاول حقيقة واجزائه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي في
 هذا الفصل الثاني من مقتضى اقسامه ثمانية المقدرة بحسب قسم البسيط والمركب ويظهر لك وجه الاختصار فيها من
 بيان مفهوميها وبسبب البسيط لانه من مشهور ان الاول ما جزه اي كل جزء منه ساوياً في الاسم والعدد كما لو
 قال الامام الرازي في هذا الموضع فيقول ان اقسام البسيط من البسيط في الصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته
 لا بآخرة وما لا يقل اية مركب منها فانه لا يتغير لان جزوه المادي حده او الصوري حده فليس اية في الاسم
 والعدد بل لا بد من ان يقيد الجزء بمقدار اي مقدار اواني ذلك اشارة الى المقتضى في المادوان الجزء المادواني
 بسبب البسيط هو الجزء المادواني والاولو البسيط في الصورة فانه جزءان من الجسم البسيط ولا يساويان في العدد
 فلا ينطبق بينهما على شيء من الاجسام البسيطة وانما ايراد الجزء المادواني كان متطابقاً عليها سواء تركب منها
 اولا الثاني من اسمي الجسم البسيط والاشترك من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما اي من هذين الجسمين قد يتغير
 الحقيقة والاحس فانه اربعة اقسام في رتب البسيط الاول اجزاء المقدار بحسب الحقيقة مساوياً في الاسم
 والعدد فيخرج فيها العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كذا في اسمه وكون الفلك
 اولى اجزاء المقدار في الموضع في ذلك وكون الاعضاء المتشابهة المتشابهة في العظم والحجم متساوية
 فيما اجزاء المقدار هي العناصر ولا تتشارك في اسماؤها وكونها الثاني فانه يكون جزوه المقدار بحسب
 مساوياً في اعدادها وتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فانه كل جزء محسوس منها يساوي وما في الاسم
 وكون الفلك ثالث الماد كسب حقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيحصل العناصر والفلك دون شيء من
 اعضاء المحيط الرابع الماد كسب احس من اجسام مختلفة الطبائع فيحصل العناصر والفلك دون شيء من
 اجسامها من ثلثها وانما هو من جزئها فانه لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع الا ان يتركب من اجسام مختلفة
 الطبائع اية مركب منها كغير محسوسه وعلى الاول لان لا يكون اسمه هو الماد كسب فيكون هو صورة البسيط
 بالماد والارض والماء والناظر في رتب اجزائه في اسمه وكونها ان لا يكون مشروطاً بتطابق اسمها في اجزاء
 كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه كل من على انشائه ايعا امان لا يعتبر في الاسم حده كالحجم والعظم فيطلق اسمه على جزئه
 ويعتبر في الماد كسب في رتب العدة فيكون اعتبر فيما التجميع والهيئة بخصوصه فالاعتبار الرابع في رتب الماد كسب
 والاول في تناول واحد منها ولا يخفى عليك حال الاخيرين والى ما فصلت انك اشارة بمجمل القول في ما عرفت ذلك

من قدری هذه الصنعة ان ترى الزهرة مثلا قدامك الشمس كشمار على منحنى او من ادنى اذ لا يطغى
 كذا من طرقت زعم الجبل المستقيم من تلك الزهرة دون تلك علو فوق تلك الشمس كذب تلك البعض
 ابن سينا فانه ان رأى الزهرة في جهة الشمس انما كانت بانقضاء بعض الناس ان في جهة الشمس انقضاء
 فوق مركزها بطول كذا في جهة القمر فانه النقطة هي الشاروا اما الشيطان بجوار ان يكون احد ما هذه النقطة
 ما لا يرى علو فانه انما هو لظن كذا في الاضلاع الكلي ثم ان كل واحد من تلك الشواهد من تلك الاضلاع
 وذلك الشواهد كونه واحدة وكل من السيات عنه الاضلاع كيركب منها فلا الكلي وقصدا عليك عدان شار الله
 تعالى وبنواى اى منى ما ذكر من الليل على تعدد الاضلاع هو ان الاضلاع لا تتحرك وهذا لا جوار ان يكون هناك
 تلك واحدة من يكون انما هو كوكب نفسه الساجي في الماء وان سلم ذلك اى انقلع الاضلاع في كل واحد من الكواكب
 على لطافات اى اجسام شبيهة بكون انما هو لا يتطاول كوكب بل كونه فيا حرك تلك الضلعات انما بنفسها
 على انما هو كوكب بل يكون تلك الضلعات باسرها مغزوة في كونه واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اى
 اجسام الضلعات واحد كوكبها العبد من اثبات الخارج للكون وتغيره في كل منى وان سلمنا ان ذلك غير جائز
 انما هو لا يجوز ان يكون لكل من حيث هو كل واحد من كل واحد كونه في كل واحد كونه كوكب الوجود في كل واحد
 بحسب كوكب نفسه في هذا الذي ذكرناه عن اثبات الضلع الساجي وذلك بان يعلق من واحدة بمجموعة الاضلاع
 الشاوية وحرك هذه الكوكب الساجي على كل واحد من اوضاعه وطريقه وحركه كونه اخرى فيتم على كل واحد كونه واحدة
 الى تلك تاسع فانه لا يفسد على ذلك قال لا يفسد على الثامن المفعول من الشواهد ودواجر المروج على
 مثل كل فيكون الاضلاع الكلي سبعة قطرات كما زعموه ولما ان تحول بعد تسليم ما تقدم لا يجوز ان يكون الشواهد
 كل واحد من على تلك فخرها عطف عدد الاضلاع على ما ذكره انما هو مضافه وقولهم انما كونه اى شيب بعض
 الشواهد الى البعض في القرب والبعد والمحاذاة بل على انما ذكرته في كونه واحدة لا يلزم لتحويل كل واحد
 في اتفاق تلك الاضلاع المستعدة التي عليها الشواهد في كونه سرقة ويغير اوجهه فلا يتغير تلك الكواكب نسبتها
 واما عما سلم لا يجوز ان يكون بعضها اى اجز الشواهد على الاضلاع تحت الاضلاع السياتة لا يلزم ما ذكره ان
 القرب وطول الكسوف اى كسوف الساعات الشواهد على ما ذكره غير مسلم وان سلم على ما يقع من الشواهد في
 مدارها انما هي محاذها بالحوادث السياتة على ما تصور كونه كذا كسوفها فانه لا يلزم ان الساعات محسنة
 كسوف السيل الى الجهة في غير اى في الشواهد القريبة من القبلين فلا تصور هناك كسوف طلاله فانه تحت السياتة
 اذ قوما ولا يكون هناك في تلك بالاضلاع الخطر مدبر اما بالقياس الى العلوية يظهر ولا بالقياس الى الضلوع
 فلان من الشواهد التي موصوفة لصفها فلا يلزم ان لها اختلافات نظرا ولا المقصود الثاني في المحذور
 في اثبات جبريد واثبات وتبين وضعها في بيان الحكمه فالو اى الحكمه ركنه منته لا الشاوية كونه متغيره كونه
 اللو ان يحصل غير اى بالقرب منه والحصول عنه وذلك ان العقول لا يرون شاة حيلة الى اجزاء غير ذلك

باليمن فمهما يكون ذلك بحجم المحرك القريب محيط وهو العلوي فجدد الجهد مركزه وهو اصل لان المركز
 هو الجهد فخطه من المحيط بحيث يتصل ان يفرغ في داخله ما هو ابد منها لان غير ذلك من الاجسام لا يتصل
 القرب منه وانما الجهد من غير محدد لانه وهو ظاهر ولا يفرغ من اجسام اخر او ذكي من غير بحث يكون البعد
 اكثر فلا يخط بهما احتقان احد في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك كحجم المحرك والى واحد الا فلا يلائم
 محيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي تفي بالاشارة الحسية بسيطة الا على ويكون هو وجه كافيا
 لتحدد المحيتمين به باعتبار مركزه محيط فيكون المحاط حشو الاصل في محدد بواجبه اصلا فلهذا ما قبل من
 ان تلك التفرج دجات الاجسام المتعدي الحركة المستقيمة او المحيط بعضها ببعض بل يكون كل منها خارجا عما في جهة
 من الاخر فيكون الجهة متحدة معلما حتى يكون وقفا فبالا متحدة بها والمفروض فلا بد من لا يتجدد شي من
 الاطراف القرب وعن البعد كما مر فان الجسم اذا كان خارجا عنه فبالبعد عنه الى ان ينفذت بمس
 فترناه وهو ذكره بما تجد والجهات الحقيقية محيطة بالكل الى محيط الاجسام فيكون سطح الا على تفي بالاشارة وجته
 الفروق ومركبه الذي يساوي بده عنه فترى به الاشارة النازعة منه جته تحت وهو لا يتم الا بالحدود
 احكام منها انه بسيط لا مركب من بساط متحدة والاهما زلزالا والاهما زلزالا ومن ثلها ما لا زمنية فلا بد
 اذا كان مركبا من بساط متحدة كان كل واحد من اجزائه طاقيا باحد جانبيه شيئا وغيره لا يافيه بما به الا خرو
 الاشك ان البسيط يمكن ان لا ياتي باحد طرفيه ما ياتيه بالآخر فساويا اي تساوي الطرفين في البسيط فاذا
 اتى على احد جانبيه جازان ياتيه الاخر فذلك انما يتصور بالاضلال والاطلاق لانهم ظان ذلك كما بالاضلال
 لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتماثل بعض الاجزاء من بعض قطعان جازان يكون الملائمة بالحركة المستقيمة فلا يلزم
 الا بالاضلال المستقيم للحركة المستقيمة وهي اعني الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون جهة متحدة فكلما
 قبل المحرك حتى يكون جهة اجزا سالها لا متحدة وهدف ومنها اي من احكام المحرك وان شغاف الاول ان ذلك لك
 سائر الا فذلك شغاف غير مبرنة وذلك لاننا لا نجيب الا بصار من روية ما وادنا من الكواكب وكل لمون نانه
 بحسب من ذلك طال ما ما لا يلازم ان كل لمون واجب فان الما طالع طالع طالع انما مر كان ومع ذلك لا يحسن
 فذلك من غير ما يجب من الاجزاء والكل من تلكا وكف عرق الكواكب فذلك الكواكب او كذا ما وادنا من الكواكب فذلك
 لا يشي الى المحرك فليس بل وداق في روي دلائل في تلك الشواهد البصر فليس فذلك كواكب مرى الا ان يقال ان
 المحرك وداق تلك الشواهد روية مقبول بان ان يكون روية فغيرها كل من الزيج فليس من روية
 ولئن سلمنا وجوب روية فليس فذلك لا يجوز ان يكون هذا الزمنية الصافية المرئية لونه لا يقال فذلك اي لون
 الزمنية اخر من روي الشغاف ان الجهد كافي ما لا يجوز فانه يرى ان روي شغاف الزمنية شغاف وقوة
 بعد ان الزمنية المذكورة لو تنحل في الجو الذي بين السواد والارض لانه شغاف به عتقه لانا لنقبل الزمنية
 قد يكون لونا محيلا كما ذكرتم وقد يكون البصر لونا حقيقيا قايما بالاجسام وما الدليل القاطع على انه لا يحدث الا

مادة به وجود و رقعاته من الارض لم يخط الاستواء كما استوفى بخلاف الشمس فانها لا تلامس سمت الارض في
خط الاستواء بل ميل هناك تارة الى الشمال بقاعدة من سمت الارض الى تلك الواسع قليلا قليلا الى الجية ثم يرجع
من تلك الجية تقاربتا اليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم ميل الى الجنوب كذلك اي تباعدة من سمت الارض
الى غاية ما سادته لاختلاف الاول ثم يرجع الى الجنوب ويوجد ابدان في الشمال الاول في كل من تلك ان مدار الشمس
بال من معدل النهار ليس و افق في سطح الارض كل من المعدل شمالا و جنوبا و الشمس اذا تارة من تلك ان مدار الشمس
الثانية خلفه الى المغرب فحينئذ ان مداره خاصة من المغرب الى المشرق اربع من حركة التوازي في حركة
الخاصة كما تنويعا تارة رك الشمس التوازي التي في جهة المشرق منها في جهة المشرق خلفه الى المشرق الى المغرب فحينئذ
مدار موازية لمدار في الفلك الاكبر فاطمة جميع المحاسن الا ان تلك الدائرة المذكورة
القطعة مدار الشمس التي تحرك عليها مركزها بسطت الى سطح الفلك الاكبر و انقبضت الى ما تحتها يسمى
الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها بوسط البروج فذلك البروج اطلقا فاسم الفلك على الدائرة
و منطقة المحرك الثانية لان منطقة الفلك الثامن المحرك بالحركة الثانية على سطح فلك الدائرة وانما اُس
الدائرة الموازية تقطع معدل النهار فيصنع على قطعتين متقابلتين لانها دائرة ثمانية و ثمانين دائرة متساوية
تفرضان في كرتها فيجب تقاطعها على النصف المابين و التقاطع بين منطقة البروج و معدل النهار يكون
على القطعتين شريكتين مينا و لحيان على قطعتي الاخذال لا استواء الميل و النهار في جميع نواحي الارض اذ اختلف
الشمس منها سوى شريكتين هما تحت القطعتين فاختيارا الشمس من اقليم القطعتين الى الشمال من المعدل
هو الاخذال الرسمى لانه مبدأ الزيد في معظم المعمورة و اختاروا الى الجنوب من المعدل هو الاخذال
الرسمى لانه مبدا في معظم المعمورة ايضا و تقرر في كل نصف منطقة البروج فاما بين الاقليمين
في كل جانب من الشمال و الجنوب نقطة و بحيث يكون غاية البعد بين القطعتين لحيان اُس على القطعتين
المعرضان على القطعتين القطعة الانقلابين فالتى في الطرف الشمالي من المعدل هي الانقلاب
الضيقة لان الشمس اذا اختلفت فيما انقلب الزمان فيصانع اكثر المواضع المعمورة و التي في الجانب الجنوبي
من المعدل هي الانقلاب الجنوبي لانه اقل المواضع لان الشمس في تلك المواضع و بهذه القطعة لاجل
و هي الاعتدالين و الانقلابين في منطقة البروج اُس اربعة اقسام متساوية و لكن مدة قطع الشمس و احدا
متساو اقسام من الفصول الملائية التي لانت في مثل المعمورة ثم قسم كل قسم من الاقسام الاربعة ثمانية و ثمانين
فيكون المجموع اُس مجموع منطقة البروج تنقسم الى اثنى عشر قسما و تو جهات و اربعة عشر متقاطع على
قطبي البروج و تمر كل واحدة منها براس قسمين متقابلين من تلك الاقسام و فصل بين كل قسمين منها
نصف دائرة من تلك الدوائر جميعها بها اُس بالاقسام كلها ست و ثمانين و اربعة عشر قسما و اربعة عشر

اجزاء من جويل الانقلابين والقوس الواقعة منها بينة اى من المعدل وبين الكوكب بين من طرف خط خارج
 من مركز العالم الى سطح الفلك الاصل بالمرکز الكوكب بعده اى الى الكوكب عن المعدل ونهذه الدائرة علم
 مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتسمى دائرة اخرى من النظام دائرة القطبي البروج ويجوز ان اجزاء
 المعدل انما يقع اى كوكب ما ودائرة العرض القوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل
 او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء والكوكب انا ان تلك القوس هى عرض الكوكب عن منطقة البروج فمخرجها
 واما ان كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عما قبله انه وان كان صحيحا محسباً الى الارض الاستقامة كما اشرنا اليه
 فتوجه الى المعدل فلا يقال انه اقل من منطقة البروج ولا يقل لا جزاء انما اذا تصدىح المعدل او ارض منها ومن ثم
 يراه يسمون تلك القوس عرض جزير من المنطقة من المعدل ويسمونها ايضا ارض الثاني لارض المعدل وهذه الدائرة
 ايضا هم مطلقا من المات بالاقطاب فنهذه اى الدوائر المذكورة خمس دوائر مختلفة بعضها على الفلك كما بالنسبة الى
 الاطراف ثلثة منها متحدة بالقطب من المعدل والى المنطقة والمارة بالاقطاب الا بقية اما وحدة الاطرافين بالقطب
 فخاصة واما وحدة الثالث كذلك فلما بين فى الاكثر من انه تقبل ان يتقاطع دائرتان قطبيتان على القطبين
 بينما اقل من نصف الدائرة فلا يصح ان يروا بان بالاقطاب الا بقية لان البعد بين القطبين المذيين على جهة
 واحدة اقل من اربعة وعشرين جزرا فلا يجوز ان يتقاطعا ما نوجب الاقطاب في باقية تمام الاقتران واقل الصبح شابه
 بطلانه وثمان مناهضة تان بالفرق لا يتايمى اى اى مساحا لا يتايمى والارض فانها تسمى دوائر كسبة نقط المقروضة
 على منطقة البروج و سطح الفلك فلك المنطقة منها بينة لاشنع الجزء الذى لا تجوز ككواكبها قد ينطبق بقية الدائرة
 بالاقطاب وذلك اذا كان الكوكب الذى ارجع عن المعدل ارض عرض من المنطقة والجزر لاسل ارض
 او سبل ثانى واقعا عليها على المارة وقد بينا ان على ان المارة داخلية من كواكب من حدى دائرتي
 الميل والارض وتسمى على الفلك ايضا خمس دوائر اخرى بالنسبة الى الاطراف اربعة الدائرة الفاصلة بين
 الاطراف ونصف الخفى من الفلك ويسمى هذه الدائرة دائرة الاقتران ولا شك ان ظهور وانحسار ارض بالانضمام
 الى مكان بقية من بقاع الارض فيكون الاقتران بلا حصة الاطراف وتختلف بحسب اختلاف البقاع لان كل بقعة
 من الارض لها من سطحها قطبا باسمت الراس والقدر من تلك البقعة دائرة من هذه الخمس بقطبيها
 قطبي الاقتران تكون هى ايضا بلا حصة الاطراف فالباقية منها قمر قطبي الاقتران وقطبي المعدل وهى دائرة وسط
 الدائرة ويسمى دائرة نصف النهار لان نصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الاقتران كما ان نصف
 الليل هو حين وصولها اليها تحت وقيل هذه الدائرة بين المساعدة والما يقرب من الفلك وبين النصف الشرقي
 منه فان الكوكب اذا طلع من الاقتران تزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار
 و هناك مناهية ارتفاعه عن الاقتران واذا انحط منها ينخفض ارتفاعه الى ان يغرب واذا غرب
 ينحط من الاقتران تزايد انخفاضه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فذلك غاية انخفاضه

ثم انه ياخذ في التقارب من متناقصا بخطاط الى ان يبلغ الاق من جهة الشرق ثانيا من غاية الخطاط
تحت الاق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف التوالي المروج هو النصف الصاعد من الخطاط ثانيا
الى الكوكب الاولى وليس النصف الشرقي لغيره من غاية الارتفاع الى غاية الخطاط هو النصف الصاعد
من النصف الصاعد في القطب ايضا قطبا بالقطب المشرق والمغرب من الاق يعني نقطتي تقاطع مع السد ذلك
لرؤسها بالقطب ايضا لان قطبها المشرق والمغرب هما نقطتي تقاطع الاق وتقاطع القطب هذه الدائرة اعني
السما والسماء في المشرق ونصف النهار يكون مارة بمقتضى الارض والقديم في القطب المشرق والمغرب وتسمى
هذه الدائرة الثانية دائرة اول السموات لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما
ستعرفه ويحيى ايضا دائرة المشرق والمغرب لروابط قطبها وتصل هذه الدائرة بين النصف الشمالي والجنوبي
الجنوبي من القطب وقطبا بالقطب الثاني والمغرب من الاق اعني نقطة تقاطع نصف النهار والسماء
من هذه النقطتين الاق والقطب المشرق ويكون احدى تقاطعها على تمام خط نصف النهار فانها قد
يتصلح النقطة لا على زوايا قائم وهي هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض وعظيم الارتفاع لان القوس
اولا تقترن من الاق والقطب نقطة المروج او بين قطب الاق ونقطة المروج ليس عرض عظيم المروج
ليس العرض دائرة وسط سما المروج لانها يجعل بين اقصي ذلك القوس وغيره كوكب كثيرة مرتبة فوقها دائرة
في هذه الدائرة من وسطها وانما تقترن من الاق وكوكب ما هي وراس خط خارج من مركز العالم الى
سطح القطب ما راها كروية وهي دائرة الارتفاع والخطاط اقوس سما واقترن بين الاق وبين الكوكب من
جانب المشرق والارتفاع من بين جانب المغرب والخطاط والاصواب من القوس الاولى والارتفاع المشرق
الثانية ارتفاع المشرق والارتفاع المشرق من انما خط المشرق من انما خط المشرق والارتفاع المشرق
والارتفاع من الاق بين تقاطع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب ليس بالسمت فاذا
انطبقت دائرة الارتفاع الكوكب على دائرة اول السموات لم يكن له سمت لروابطها بين نقطتي المشرق
والمغرب وهذه الدائرة عند ارتفاع الكوكب تطبق دائرة وسطها دائرة نصف النهار وكذا الحال
عند غاية الخطاط في كل دائرة بالكل الى الاصل تطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانما تقترن
طبا ما يكون ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموات وتطبق هذه الدائرة عليها اي على اول السموات
ان كان الكوكب على سطح لم يكن الكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق وانما يظهر اذا لم يكن الكوكب على
احدى النقطتين دأما اذا فرض انه في احد هاتين كونه على دائرة اول السموات كما اذا كان على سمت الارض
او التقدم فانها تكون خطا طبا قاطبا على كل واحدة من نصف السماء لاول السموات وهذه الدائرة الخمسة الاخرى
معتبرا فوجوه كل واحدة منها اشخاص كثيرة غير مضمومة كذا في غير هذا لا يفسر على كل نقطة بل كل واحدة منها
لا يكون في نقطة واحدة من هذه الدوائر انما هي دائرة الاق في وسط السماء ودون السمت

ان الافلاك ثمانية ودان الحركة الميوسية لكافة الثوابت واما الثبات اوضاعها لبعضها من بعض في القرب البعد
والخفاة وديومتهم والبعث بقائهم متساويين فاما سياتيك بعد من الاختلافات حركات السيارات في الارتفاع
سرعتها والبطاوة استقامته ورجوعها اذ لا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاول الفلك الموافق للمركز
المركزة مركز العالم وهو مركز الارض ويكون لاي الموافق المركز سطحان محيطان بين داخل وخارج هما محيط
وهو المحيط بين خارج ومقعره وهو الذي يقابل الفلك الخارج المركز تلك محيط الارض ليس مركزه مركزها
بل يقع اي قبل مركزه الى جانب منها اي من مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز في ضمن تلك آخر يسمى ذلك
الفلك الآخر المائل هذا المائل في خارج القرفانة في ضمن تلك موافق المركز يسمى المائل واما عدده من السيارات
سوى عطارد وخارجها في ضمن افلاك موافقة المركز مساة بالمشكلات واما عطارد فله خارجان احدهما في ضمن
المائل والاخر في ضمن الخارج الاول كما ستعرفه فبقسم ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ضمن
تقسيم احدهما حاد للخارج والاخر محوي لدرسيان بالمتغيرين بانضماما الى الخارج قسم الفلك المائل الذي فلك
الخارج جزئية وهما ليسا متساويين بل هما اثنان من غلظه هو بقدر خروج مركزه من مركز العالم يتدرج ذلك غلظه
الى بقية اى نقص شيئا فثباته حتى ينتهي نقطة حادة للخارج المركز من احدهما وهو المسمى المحوي بحده الى محذب
الخارج ومن الآخر وهو المسمى المحوي المقعره اى مقعر الخارج متباولين حال من المستقي اثنان اى هما ياخذان
في ذلك الغلظه المندرج المتقني في ما ذكر حال كونها متباولين في الغلظه والبقية فيكون غلظه كل من التدرج متساوية
الزمن من الآخر بحيث يكون مجموع المجموعه الدائري في الخارج والمحادي الخارج حذ معاني في الاجزاء سواء كان
اقرا حادها في غلظه الآخر فيكون في الوسط مناس من التمرن جميعا سواء اى يكون حجم وسط كل مناسا بالآخر وسطا لاخرها
من غلظه كل مناسا وقتة يساوي غلظه الآخر وقتة يكون مقعر الدائري المحوي سواها المحذب الخارج المحادي و
يكون مركزها اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم ثم انما يصح اذا كان الخارج في ضمن تلك موافق
المركز اذا كان في ضمن خارج اخر حاد خارج عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون نقطة مركز ذلك الخارج
الاخر وفيه الاحكام المتساوية بالتمرن كلها معا سوى الحكم بان غلظه كل منها يساوي مقدار خروج المركز اذا انصواب ان
غلظه كل منها نصف ذلك المقدار كما قام عليها البرهان وليشد لا ينفصل من مجموع لادنى مسكة والله ورجاءه عن
كرة سوى الكواكب غير شمالة الارض بل مركزه في ضمن تلك بحيث يماس محدب نقطة مقعره باخرى مع يكون قطره
بقدر ضمن ذلك الفلك ولا يتصور لاي اندودير مقعره لا حاجته بنا الى مقعره في ان ذكره مقعره ويخرج مركزه
بمركز الفلك الذي هو في ضمن دائرة اهل مركز العالم ويرسم اندودير مركزه المتحرك تلك الحركة حارة مركزها مركز الفلك
المائل لتدويره وان كان المائل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة ايضا كذلك وان كان المائل خارجا
كانت الدائرة ايضا خارجة المركز **الفصل في الثمانية الفلك الموافق للمركز** يتقطع هويل المتحرك بحركته عند
مركز الارض

ویمجد ثقله مرکز الارض و زوایا متشابهة ای متساویة لان الحزک البسطه الواقعة طے بیج واحد یقتضی ذلك و لا یختلف المتحرک علی المواقف منه ای من مرکز الارض قریب او بعد ابل یكون و اما متساوی البعد عنه لانه مرکز الدائرة المتحرک علیها فلا یخیر فیہ ای فی المتحرک علی المواقف سرعته بطولانی مرکز الارض ان فرض ہناک احساس ملائمتا ہو فی مرکز جہ الارض بالقیاس الی الافلاک العالیة اذ لاند نصف قطر الارض بالنسبة الیسا و اما الخارج مرکز الثانیة لا یختلف منه ای من مرکز انفسہ قریب او بعدا و ان یقطع حول مرکز ثقیبیا و زوایا متشابهة لما عرفت فی المواقف کما مر من حرکتہ الخارج مختلف بالنسبة الی مرکز العالم لان بعد نصفہ ای بعضی الخارج و ہوا الذی فیہ مرکز العالم اقرب الیہ نسبتا و غایتہ اقرب من غایتہ نقطہ شمس و عطاردی و وسط ہذا النصف ہوا ای بتلک النقطة سیاس ہذا النصف الخارج مقعر المائل ارادہ الافلاک الذی یكون الخارج فی تحته کما مر فی ہذا النقطة الخفیض النصف الآخر من الخارج الی بعد منه ای من النصف الاول بالقیاس النسا و غایتہ البعد بینہ و غایتہ نقطہ شمس و وسطہ ہوا یاس محمد ب العالم فی ہذا النقطة البروج فیہ سم الخارج و المتحرک بحرکتہ فی مقدار من الزمان و ہو فی النصف اللادی قریب او زائد و متساوی القوس فیجب الزاویہ فیجب نفس الامر فیہ فی ذلك المتحرک البعید ویرسم فی ذلک المقدار من الزمان فی النصف الخفیض قریب او زائد و اگر علی قیاس تقدیر فی المتحرک اسرع لانا اذا افتدیان من حرکتین ہوا مختلف مسافتہا کانت حرکتہ اتی مسافتہا الطول لاجلہ اسرع و اما التدریج فی ذلک شلالا الارض فیکون حرکتہ فی نصفہ علی التدریج من حاملہ ای ہوا واقعہ حرکتہ فی الجہ فاذا المتحرک بحرکتہ التدریج فی ذلک النصف و مرکز مرکز التدریج و مرکز حرکتہ کمال کانت حرکتہ ان الی جہ واحد فیکون احسن فی ذلک المتحرک مجموع حرکتہ ای حرکتہ التدریج و حرکتہ حاملہ فیہ اسرع و یكون حرکتہ فی النصف الاخر علی خلاف التعلیل من حاملہ فیکون احسن فی ذلک المتحرک فضل حرکتہ حاملہ طے حرکتہ فی البطار بل بجا سادہ ای سادہ التدریج عالمیہ فی المتحرک بحرکتہ فیہ سادہ و متساوی القوس فیہ سادہ و انما فیہ جرم من اجزاء النقطہ لیرجع فیہ خارج عن محاذاتہ مدور رہا زائد التدریج علیہ اے علی حاملہ فیہ حرکتہ فی ذلک المتحرک راجعا عن الجہۃ الساعۃ کانت متحرکا الیہا السجۃ مقابلہ لسا و لاند ای التدریج تدریج المتحرک علیہ من سوجہ فی النصف المواقف حاملہ فیہ لاند فیہ النصف الاخر و ذلک علی التقدير الاول لہو ان لایكون ہناک سادۃ و لا زیادۃ لحرکتہ التدریج فیکون بینہا ای بین السرعۃ و البطو حرکتہ کلہ و لا تدریج الی خلاف التعلیل الی بعد الاستقامۃ الی التوالی و التدریج الی بعد الجرم و ذلک علی تقدیر زیادۃ حرکتہ التدریج فیکون کل شئ ای من الاستقامۃ و الی جرم مقبض نابو و حقین احدہما منتزعی الاستقامۃ و سببا و الی جرم و لا آخر بالعکس و غایتہ سرعتہ کل شئ ای انما بین الوقوفین و الی جرم واحد نصف التدریج الی بعد فیہ القوس المقطوعہ منہ ای من النصف الاول و بعدا و لا اسرع کما مر لان یقفہ البعد فیہ نفسہ سوادا و لا و ان الاسراع خففتہ ای خففت النصف الذکور ہوا البعد لا بعد بالقیاس الی مرکز العالم و یسے ذلک و النصف و زائد و النصف الآخر منہ اقرب الیہا فیکون القوس المقطوعہ منہ اسرع و بعدا و نصف النصف

طائر جو البعد والا قرب بالقیاس الی مرکز العالم فیہی الضعیف وقطعہ بآذکران ان الاسراع والابطال
 بکل واحد من اہل الخارج وذلک التدبیر وان الرجوع والاشتقاق والوقوف فیما بینہما یضبط باصل التدبیر
 المقصود الی الرابع نے فلک الشمس قدمہ علی الافلاک سائر النجوم لان الشمس شہرہ واوربا وطلیسا
 مدار الایام والالیالی دایتہ کہ ہر شمس ان اختلافاتہا قبل من اختلاف غیرہا نیکیون اقرب الی التسلیم وہ
 اما علی فلک شامل الارض مرکزہ خارج عن مرکز العالم علی فلک تدبیر علی فلک موافق مرکزہ والا
 وان لم یکن الشمس علی احد النقطین المذكورین لم یختلف لہا وقربا بانسبہ الی مرکز العالم وایلیہ من وجہ الارض
 فلا یختلف سرعتہ وبلورہ کما طلع والشمس لیلہ بالوسلہ او قد وجہا بہ ان الزمان اتفصل بین طولی الشمس والاعتدال
 الیسی ثم الخریطہ وہو نصف من فلک البروج اکثر من نصف دائرہ واتفصل بین طولہا والخریطہ ثم الیسی
 وہو نصف الشانی منہ اقل من النصف النہ فلجمہ لیکون الشمس فی النصف الاعلی الباعث فی النصف الشانی
 لیکف کان المحال فلیدی فلک کب الہدی ہر شمس فلکان اما خارج مرکزہ داخل مادہہ اشل الہدی لیکون خارج
 شمسہ واما تدبیرہا علی الارض حرکتہا ان ہذا الموضع علی اہل التدبیر ساوا فلا بد ہناک من حرکتہ التدبیر وحالہ
 علی وجہ تفصیل الابطال والاسراع المذكورین فانما علی اہل الخارج ظلماعینہا الی حرکتہن بل یکتبہا مرکزہ الخارج
 وذلک قانوا اہل الخارج مرکزہ تم بمرکہ واحدہ واہل التدبیر بمرکہ ثانیہ فان قلت لا بد لہرکب اجناس حرکتہ اخرى
 ہی حرکتہا فلیکن لما علی اہل الخارج الیہ حرکتہا ان قلت کلانہا نے مجردہ ولسرۃ ولبطو ووجاہۃ لہا الی حرکتہ
 اخرى وایضا افادہ حرکتہ الایضہ فلابدر فی اہل التدبیر من حرکتہ ثالثہ مستندۃ الی حرکتہ فلک البروج کما ذکر
 ولشمس اختلاف واحد ہو سرعتہ فی نصف من فلکہ بل نے نصف بعینہ من فلک البروج ولبطو نے نصف آخر بعینہ
 لا یتغیر فلکہ بل ہے ہر ابطیئہ نے البروج الثانیہ وسرعیہ نے المجویۃ وذلک ظاہر علی اہل الخارج بان
 لیکون لا لا علی البروج الثانیہ لیکون الشمس ہناک البعد بل الارض والیہا حرکتہ وغیرہا بل اقرب واسرع
 وان لا یبدل الابطال والاسراع علی ہذا البروج بعینہ من اہل التدبیر لاجتماع فیہ قیود اشار الیہا بقولہ تعالیٰ فی التدبیر
 بحیث یم دورہ مع دورۃ عالمہ وبحیث لیکون قطبہ بل نصف قطبہ بعد مرکزہ الخارج عن مرکز العالم بلا بین
 فلک ان فیہ حرکتہا بل شیبہ بمرکہ الخارج ونے جہا بحیث عیان الدور قین مادان فیہ حرکتہ التدبیر شیبہ
 بسا علی جہہ لیکون فی القطبۃ البعدۃ الی خلاف جہہ حرکتہا بل ونے القطبۃ القریبۃ الی جہہا لیکون الدائرۃ العلی
 یرسمہا جمع الوکیتین بل یرسمہا مرکزہ الشمس لمجوعہا بینہما لاتی یرسمہا خارج مرکزہ سوا ویکون الاختلاف الخمس
 من الایضہ شیبہ لاجتماعہا بل اقاصوت الاوان بطیسر من اشرار الخارج لکونہ البطل ما عرفت من انہ تم بمرکہ واحدہ
 دن ان التدبیر یتلیم ما نا خارج مرکزہ المقصود الخامس نے فلک القمر لما کان القسم لہا الشمس نے
 الشمس قوا لانا رتہ عجمہا بہ وجودہا کاشمس حیث یسج الشمس نے نصف بعینہ من فلک البروج
 وبعینہ نے نصف اخر منہ ولسر القمر مرکزہ کل بل ہو یسج ویربطہ نے جمیع الاجزاء من فلک البروج ویکون اسرۃ

[illegible]

اخلاص المشرق فلذلك يسمى بالثلاثة المذكورة بحكمها أي بحكم ذلك الخلق لاخر البعد عن الى خلاف التوالي وخطو
 حركته في الجوز هرب من بناء تلك الجوز من المشرق اذ وصل الى الراس كان على منقطة البروج فلم يكن وجهه عرض تمامه
 جاذبه كان عرض من المنقطة من الشكل قريبا من ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل العرض الى النصف
 ما بين العقدتين ومنه يكون غاية العرض اشمال ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل العرض الى النصف
 فيكون حينئذ عدم العرض البصر فاعرض في الجنوب كما وصفناه فغيره اذ لا الى ان يصل الى النصف الآخر
 فيكون هناك غاية العرض الجوزي في تناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبيين اى اشمال والجنوب سواء ثابت
 لا يزيد ولا ينقص ومنه ابراما كالمعيار صفة اجزاء والفرق في العرض بعد الحاجة العقدتين والناقص قريب
 مجاوزة النصفين بنسبة واحدة في اى العرض المتزايدة والمناقصه متساوية في الاجزاء المتعاقبة فالعرض المتزايد
 اشمال للجوز العاشر من الراس مثلاً يساوى العرض التزايد الجوزي العاشر من الدب وكذا العرض المتناقص شمال
 للجوز الخامس من منتصف النصف اشمال يساوى العرض المتناقص الجوزي الجوز الخامس من النصف الآخر
 ينقص ما ذكرناه ان لى القمر اربعة اطاقات تدور به مركزه في حامل خارج المركز بوجه نحو اى تلك اطاقات
 فيما بين سطح تلك اطاقات المركز من المائل ليلان منقطة عن منقطة البروج بحيث يبعد اى بذلك المائل تلك آخر
 مرفق مركزه الغير مركز العظم والاربع حركات فلكية ويركز الى التناقص في نصف هو اسفل الى خلاف نصف هو الاعلى
 الخارج حركة الى التوالى ولا فرق بين المائل الجوز هرب تركمان الى خلاف التوالي ولاى القمر في الطول الجوزين
 المغرب والمشرق اختلافات ثلثة فاحدا هو الاختلاف الذى يكون بسبب التدوير فان القدر اذ كان على ذروة
 التدوير اضعف كان الخط الخارج من مركز العالم الماير مركز التدوير القسمة الى سطح تلك الا على منطبق على الخط
 الخارج منه الماير مركز القسمة اليه فلا اختلاف بسبب اذ تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا
 من اقصى الى جزر آخر من التدوير ولم ينطبق احد الخطين على الآخران جعل ثانيا مينا نارية على مركز العالم
 فذهاب الزاوية الى الاختلاف الناشى من التدوير فيخرج دائرة الى النقص فيه الزاوية عن وسط القمرا في حركة مركز
 التدوير و دائرة الى ان يرا على حصة فيحصل قوسا اخرى وكذا مركزه نصفه وغاية في الاختلاف هو نصف قطر التدوير
 وثانيتها اختلاف الذى يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا كان فى الخارج اضعف كان قطر نصفه منطبقا على
 الخط الخارج من مركز العالم الخارج والتدوير الخارج وكيفية الطول الا على من هذا القطر هو ذروة التدوير التي
 يبدأ بحركة الخارج والطرف الاقرب منه حضيض الشمال لما كانا محاذيان في ثابتن الجانبيين مركز العالم ومركز الخارج فيكونا
 خارجي مركز التدوير الخارج اضعف من ذلك القطر من منطبق على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصل
 طوله ولا يملك الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة المذكورة وحدها محاذيين في ثابتن مركزه
 الخارج والطول هما محاذيان ابداء النقطه اخرى كما تشرق في ثابتن ذروة وطول حضيضها وسطا في ثابتن الذروة و
 اضعف من الثابتن في غير الخارج واضعف من اطم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو

اختلاف واقع بين الذررتين علم انية ولم يعلم لية وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير فاعلم
 حاله في قربه وبعده بسبب حاله في الموضع فاعلم ان الاختلاف الاول واصل الى غاية التي هي نصف
 قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير في الاوج كان النصف قطر مقداره في الودية وان كان في الخفيض
 كان المقدار اعظم من ذلك المقدار وكذلك الحال في الاختلاف الاول اذ لم يكن في الغاية فانه يقع في الودع بسبب
 الضرب والبعده فذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول وذلك جعل اختلافاتنا باجا لاول قطر
 الى العرض وهو ما بين الشال والجنوب كاختلاف واحد كما بين تنبيه لا يخفى على ذي نظر سليمة ان كره كالتين وثلثا اذا
 تحركت على محيط دائرة متحدة الخارج حركت تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطرها بعينه بخلاف
 لذلك المركز كان خفاخ من مركز التدوير طبق على طهر من الكرة فادار حول المركز الثالث ان يتساوى بعده
 تلك الكرة من مركز الدائرة فينقل بعد هذا الاصل الى قرة وباني انك ان القرة حركت فربما ان يكون القمر على شال
 حركته حركته تدور حول مركز الخارج فلو كان مركز التدوير في المار بالذرة والخفيض لراى المركز الخارج ايضا وان كان
 تساوى قربه وبعده ليعرف مركزه في الموضع ودون مركز العالم فيكون النقط ثم انهم بعده بخلافه متشابهة حركته اى حركته
 تدور حول مركز العالم المحاذية اى محاذية قطره تدور المار بالذرة والخفيض الاولين نقطتين من ذلك الخط المار بالمركز
 والاوج والخفيض غير مركزهما اى مركز العالم والخارج وذلك النقطتان تقع من جانب لالاوج لتوسط مركز الخارج بينهما وبين
 مركز العالم والاصواب ان يقال ان من جانب الخفيض لتوسط مركز العالم بينهما وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما
 تساوى بعده مركز التدوير من مركز الخارج فمما سبق على حاله واستقراء الانه الذي يتشابه حركته حول مركز الخارج و
 محاذية الخط المذكور لوجب استقراء المعلوم الذي هو الاصول التي ذكرها في القدر ثم انه اوردها على كلامهم احرازها
 آخر فقال كيف اى كيف يصح كلامهم واذكروه من ان القمر لما علم له بالمرصد احوال مخصوصه وجب له العلم ان الاطلاك كلما
 وكذا استحركته على الوجه المذكور المتضمنة لتمام الاحوال استلال لوجوه والالزام الذي هو تلك احوال على
 وجود المعلوم الذي هو تلك الاطلاك المتحرك على تلك الوجوه وما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين الايام
 والمعلوم ولم يعلم المساواة يستاد يجوز ان يكون ثم وضع آخر مدارها كدوله ليشترك ذلك الوضع الآخر هذه الحركات
 المتعلقة بالاحوال المطلوبة كما ان الوضع الذي جنوه ليشتركها ايضا يجوز اشتراك الامر المتعلقة في اللوازم وليس مقتدره
 اى استقراء الوضع الآخر ضروري لا يلزم منها المقصود الساس في ذلك فانه بلباقية المساواة بالمتجه اليها كما يكون
 مرتبة في الحركة اى لو اى البروج فتأخذ في بطوريتها ذلك البطور الى ان يلقى بين تلك الكواكب في بروج
 اجزاء البروج اياها ثم ياتى الى البروج الى خلاف التوالي مندرجا الى كواكب منها في السرة في بروجها الى حد ما ثم
 ياتى في البطور في بروجها الى ان يلقى ثانيا في التيقين اى حركته الى التوالي مندرجا في السرة في ارتفاعها الى غاية
 ويخرج ذلك الذي ذكرناه من احوالها في جميع الاجزاء من تلك البروج اى ليس في شئ من ارتفاعها ودرجها وارتفاعها
 وارتفاعها وارتفاعها وارتفاعها من اجزاء بل يوجد في كل منها نظم باذن من احوال انما تدور في بروجها

نے نصف الخلق علی حرکت سادہ کاسمخ الفاعلة الی یتم انما هی کلکاب الختہ لکن غریب من الشیء فی علمهم
 متعارفہ الی یتم عیاناً مختلفہ لہا الی المغرب علی کلک ان حامل عدویرا متحرک من المغرب الی المشرق الزہق
 وعلی عیاناً زمان الشمس متعین ثم یفرقان عن الشمس حتی یصلوا وقتین عنما یطلقان بعد دو یضیان اسے
 بعد ہا کذا کلک متعینین فی ذہا الفرق عنما الی حدنا خاتیم بعد الزہق عن الشمس جہا یصلون جہا انقطاع بعد عیان
 عنما بسبب وعرشین جہا عن الی خللات التوالی متعارفین منما حتی یقارنا باہما راجعین متعارفہ ثانیہ ثم یفرقان
 الی یصلون غریبین عنما یفرقان یضیان قبلہا لا بعد ہا کذا کمرہ وکلنا یطلقان قبلہا متعینین فی التقریب عنما
 الی حدنا ثم یرجعان عن حوب الرجوع الی سمت الاستقامتہ حتی یقارنا بنانی الاستقامتہ کذا کمرہ اولیٰ قبلہا
 ان مرکزہ دیر ہا خاتیم طالعہم کو الشمس دان بعد ہا عنما اشتراؤ فرما انما ہو جہا عدویر ہا انقطاع بعد الی الی
 الختہ دہیٰ علی طریقت کذا کلک فان جہا علی اللہ طہ انما یكون دہیٰ فی مقابلہ الشمس فی الختہ فی الختہ کما ان
 او وسط استقامتہا انما یكون فی متعارفہ الشمس یا دہیٰ جہا فی اللہ مدہ وکلک ابک کتہ یخلف بعد ہا اصبا سے
 واساسیٰ کان ارباب نصف قطر عدویر ہا عن طہ عن الشمس الی الی الزہق وعلی عیاناً خاتیم بعد ہا خاتیم ہا
 ولسا زنا جہا یجب نصف قطر جہا اسطورہ کتہ العن ان الشمس الی اندامہ یصلان کتہ اندامہ یصلان جہا جہا
 لم ہو جہا متقابلہ بل وجہت فی بعض اشیاء الرجوع اکثر ہا او زنا ناو عن بعضہا اقل ہا او زنا ناو لایصلون کلک کتہ
 عدویر ہا من الارض تازہ فیكون نسبتہ و نصف قطر جہا منظم فی الوتہ وجہہا عنما اثریٰ فلان فی حامل عدویر ہا
 کلک خارج مرکزہ ثم ان اردوان بین ان اسطادقا رجا آخر کون حاملہ عنہ کتہ نقل بالسطح کور ہی البعد
 اصبا ہی المسالیٰ عن الشمس الی خاتیم نصف قطر التمدید کما ختہ یكون اسطادقونی ہا جہا زرا واولیٰ الجہد سے
 اعظم حارہ سے مواہا ہی نصف قطر عدویر ہا منظم سے مواہا جہا الرجوع قواہیٰ تدویرہ جہا تربطیٰ الارض
 قواہیٰ بدین الموضعین سے انحصار من حاملہ قد وکل سے ورتہ واحدہ الی انحصار حاملہ مرتین والایع لایحس
 متقابلہ قواہیٰ الایع او متحرک الی المغرب الی خللات التوالی اذ لو کان الایع ثابتاً غیر متحرک لم یصل مرکز
 تدویر عطا عدال انحصار سے اللہ ورتہ الواحدہ الایع واحدہ وقد بان بطلانہ ولو متحرک الایع الی المشرق الی
 الی التوالی کما ان مرکز التمدید کذا کلک ثم ان متحرک الایع نصف الدوسہ کما سے ہج وکی نصفنا سمتہ ذلک لانا
 قرشتان مرکز التمدید متحرک من اول کل الی اخر الجہا جہا فصل سے انحصار لو کان الایع الایع ہو جہا
 سے فی اصل کل متحرک الی التوالی الی الزمان یكون الایع قد یجہک من اول کل الی اول الجہد الی آخر القوس
 نصف متحرک جہا مرکز کتہ ہج وعلی سمتہ ثم انما جہا من کل نیاف متحرک مرکزہ من اخر الجہد زوال کل
 والایع من اول الجہد الی کل فان العکس لایستطاع لایكون جہا شے نسبتاً متقابلہ بل اصبا اسع من کلک
 حارہ وعلی تازہ دہیٰ یضیان ان الایع متحرک الی خللات التوالی حتی یذول مرکز الی تخرج کلک التوالی
 و جہا اخر الجہد زوال الایع الی تربطہ علی خللات التوالی و جہا اول الجہد فی کلک مرکز جہا فی انحصار لکل کل

الفرق لما على الوجه الذي اوردوه اجاب نقاشا ان الكلام في حقيقة الفرق قد يكملها بما يشاء اخرى بموجب دليله على الحقيقة
فانك انك اوجبتنا من الاطباء والفقهاء في ذلك في الكتاب وانه المولى للصواب وطم انهم لا يخطئون في مركزه وانك
يجب ان يكون دورية تشابه في سبب هذه الاختلافات الملوثة بالمشايد والاصد في هذه الكواكب
ولم يند اى علم يتكلم فيه على ان ذلك المبدأ ذات شدة في تلك المبدأ فانه في المبدأ على ما قدم في بيانه
علاوة بعد ما قد شاهد من عدم الاشكال بالانحطاط وجره والزم من عدم العلم بالسواقة انما هي تلك القاعدة
يستلزم تشابه مركز التدوير حول مركز العالم كما نبينا عليه والمركب بالاصد خلافه فانها وجدت نقطة هي ان مركز
مركز تدويره وجدت تشابه حول نقطة اخرى هي تلك النقطة مركز معدل الميرور من مركز العالم ومركز التدوير
الذي هو المبرور في هذا الاشكال ولا على الاشكال الملوثة والزهرة وهو الذي في المبدأ على ما قدم في النكل ان مكان
الانكسار الملوثة على ما بيننا في ذلك ان مختلف تلك الحركات بسبب اختلاف اتيانها على ما على الاشكال من
اورادات جريئة لا بد منها في تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انما هي الحقيقة لا يكون في الحركة البرية ان تسقط على
والحق اما ذلك كراي الفاعل في انما فانما حاشا هذه الاشكال واما انما كانت على التقسيم الثاني
من الانقسام الخمسة في الكواكب وكما اشفاقه لان ذلك المبدأ في نفسه نظير كودته التي قسمت
القرية من المبدأ وعند الحروف وليس متغيرا بل قد من الشمس لا خلافا اشكاله الفورية بسبب قربه وبعد
منها فحس من ذلك ان فورة متخاف من جنوبا فيقول هو بسبب ميل الانكسار من غيران ليس حاشا الفرة
متغيرا كما في المرأة قبل تغييره هو قال الامام الرازي والاشبه هو الا انما في الوجه الاول لا يكون جميع اجزاء
متغيرا كذا كذا كما في من اعتبارا عند الطلوع والغروب ومن كمال كذا بعض الكواكب كذا في ذلك
ان لما لو نادى ان كذا في هذا الفاعل ومرة ولا زهرة دورية هي بيضاء صفراء والقرية في بيضاء في هذا
وهو في ذلك كذا دورية في هذا الفاعل في الاول في المبدأ البعد الفرة كذا في الشمس فخصه
تقابل لما انما في هذا الفاعل كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس
في هذا الفاعل كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس
الدائرة الفاعلة بين بعض الفاعل كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس
الفرق من المسألة هي مقدار الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس
يقع في هذا الفاعل كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس
من الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس
مرة اخرى كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس
الفرق من المسألة هي مقدار الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس
في جانب الشرق ثم يضيء بالكلية وهو الفارق واما لا تضيء الفرة يا كذا في الشمس كذا في الشمس كذا في الشمس

والمواظف وارتفاع وارتفاع الكواكب واختلاف المقصد الرابع الارض في وسطها كل ارض كروية
تطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات خارجا من الارض في بقدر واحد لا تفاوت فيه ولو لا ان
الارض تقابل المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجهات اقرب الى السماوي والكل كجسمنا اكب في بعض الجهات
او بعد سماوي والكل كجسم غير متحرك في نفسه في ما ذكره ولم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدره كون التفاوت
الموجب في جميع الجهات في ذلك القدر محسوسا واما قد يخرج من كونها موحدا لتفاوت في محسوس في الكواكب مقدار
يقتضيه في نفسه بل هو كذا المقصد الخامس ليس الارض خد لا ظاك قد محسوس نالها الخارج من مركزها
الى وسطها في الظاك كذا كوكب من الكواكب ما نالها خارج من الباسم التي في كل سطح الارض وان كانا متساويين
على تلك النقط فزاد في زاوية حادة من جانب الارض ثم تفاوتان على زاوية اخرى مساوية للاولى فزاد من الجانب
الاولى فلا شك انما يقعان على نفس موضعين في الجاهد بنفس الارض كجسم لا يتفاوت في كل كواكب ارضها انما يقع على
او خروجها من وسطها واحد ذلك اي دوران الارض ليس لها قدر محسوس بانحدارها في الظاك كان الظاهر
انهم من الظاك متساويين وكان لا فرق في حقيقة المساء كذا العالم والحي المار فيها هو الارض في حكم ما يتبين
مع البعد ونصف قطر الارض واقع في ايدى على ذلك التساوي بطول كل ذراع غروب نظير لاول من يكون
وفاها كبر ولا بد من كون النسخ اكب في الارض الذي كانا هاتجا بالجهة التي غير تلك القدر واما ظاك القدر فلا يربط بل
انصف قطر ما يتفاوت محسوس في ذلك يتكف في كل موضعين بطول المذوبين في دائرة الارتفاع على سطح الظاك
الا على يكون الموضع بحيث في القدر في تلك الدائرة هو انهم في الارتفاع الخارج من مركز الارض ما يركب القدر في الموضع
المرئي في انبساط الارتفاع المذكور وهو قاطعها على مركزها في زاوية حادة من الجاهدين على ما ذكرنا متبوع في انهم
يقطع القدر موجب اكب الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية القاطع كما كانت الزاوية كبر
كان الاختلاف بين الموضعين كبر كما كانت المذركان اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف النظر ولا شك ان من
الخطين المتساويين كان بعداه فوق يقع متساوي تحت فالخارج من الباسم متساو اقرب الى الافق وانما فوضه
التي فوق المرئي بعدا فوضه ان القدر على سمت الارض لم يكن لاختلاف نظر الارتفاع الخطين في ذلك المذركان بل كان
لذلك ويكون موضع المتيقن بعد عن الافق واقرب الى سمت الارض لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة
الارتفاع قد يقتضي اختلاف في طول الكوكب وعرضه فانما ان ارتفاعه ايرت عن عرض قمران بطول الخطين المذكورين
فما اذا جازنا على تقطيع من تلك البروج كان ما بينا اختلافنا بين الطرفين بحيث في المرئي وانما خلف القوسان
الواقعان ما بين طرفي الخطين وبين تلك البروج كان مقدارا تفاصلا بينا اختلاف القوسين بحيث في المرئي
واذا كان الكوكب على وسط سماء البروج لم يكن لاختلاف نظره اختلاف في طول لان الدائرة من تحتها في جهة
الارتفاع على تلك البروج ويكون ح اختلاف نظره هو اختلاف العرض في جهة واما لم يكن الكوكب عليها لان اختلاف
في طول على انبساطها لا يتجلى فاما القدر الذي القدر تازو لا محسوب ان يقال صاعدا بان يكون في ارض الشرق من وسط

الموضع التي المدار العيصي ابدى الظهور فيها لا يقرب الشمس هناك دوتة بوسية يكون التصادم بها وشرين
 ساقه وهي اى هذه الدوتة شيئا يكون الشمس لا انقلابا للبعيد ولا تحتي تلك ان في هذه المواضع ايضا يكون
 المدار المستوي ابدى الخفا لا يطلع الشمس فيها دوتة واحدة بل يكون مدارا ليل على كل المدار الاول ولا حاجة
 في ذلك الى اعتبار موضع اخرى كما ذكره بقوله في المواضع التي المدار العيصي ابدى الخفا فيها لا يطلع الشمس
 دوتة واحدة فيكون الليل في اربابا وشرين ساقه على ان المدار الابدى الخفا في موضع لا يكون مدارا ليل
 بالقياس اليه بل مدارا شتويا او صبارا كونه مدارا ليل في موضع آخر لا يظهر من ركاك في المواضع التي يحيط بها
 على سمت راسم فاذا كان قطبا على سمت الارض من المنطقة على الافق او تحتي قطبا وتطبل لافق وخطا
 على كنه واحدة فاذا مال القطب الى قطب البروج كركر الكل الى الاقطاب نحو الغرب ارتفع عن الافق نصف
 المنطقة الشامي والخطوة العيصي الغرب دوتة واحدة اذ في ان القطبين تقاطع خطيتمتان على التناصف
 واطراف المواضع التي يكون المدار العيصي فيها ابدى الظهور والمدار المستوي ابدى الخفا هي احيينا المواضع
 التي يرف فيها قطب البروج على سمت رؤسها وهي المواضع التي تجاوره هذه المواضع المذكورة ولم يصل
 الى قطب العالم يكون عرض من المنطقة يوسطها الانقلاب العيصي ابدى الظهور لا يقرب وتكون اخرى نهايتها وسطا
 الانقلاب المستوي ابدى الخفا لا يطلع ومنها اى بين الجانبين توسان اربابا يوسطها الاعتدالان ابدى
 وهي التي يوسطها اول البتير ان كان القطب لخطا هرا لباد التي يوسطها اول الحمل ان كان القطب لخطا
 جنوبا يطلع تحت القطب ويقرب محوره الى القطب لاول البروج قبل او اخر على الاستقامة ويقرب او اذ قبل او اذ لما
 على الاعوجاج والفرس الاخرى العكس لا يطلع محوره ويقرب ببقية وفي هذه المواضع الثلاثة نقطة التقاء اما
 واحدة او اربابا بين خط الاستواء والمدار الانقلابيين واما تحت الانقلابيين واما جاوز ذلك فليطلع قطب
 يكون المحرك البتير على يمينها فاما ما يله حيث يكون قطب العالم على سمت الارض فذلك فحولان حيث ان
 على وجه الارض يشرق المعدل على الافق لا تحا قطبيا او يكون محوره الى محو المعدل وهو خطا مستقيم الواجب
 بين قطبها لا يركر فاما ما يطلع الافق يكون المحرك البتير فيه روية فوق الافق اياما القطب فافتر
 منها تحت اربابا او يكون هناك الكواكب ولا شيء من المنطقة للمعدلة على الخطك طلع ولا غروب بركر الكل
 بل بركر كانهما واحدة يكون اسكنا ما يربا دوتة لان مدة قعر الشمس بركر الخطا هرا لبروج نارا وتطبلها
 الفتح الخفى لسل واما ان المدان يتجاوزان سبب الراجد فيضعف فانهما تحت قطب الشمال اطل من الليل
 تحت القطب الجنوبي انهم الا ان الشمس تدور بركر الكل في ارج وشرين في ساقه من اربابا نقطة معينة
 من الافق الذي هو المعدل الى ان يمد في خطها اى مثل تلك النوازة تلك النقطة ونزول الشمس بقاها
 عن الافق في ثلثة اشهر ويكون خارجا عنها بقدر الليل الكلي ونزولها خطاها عن غايه الارتفاع نحو الافق
 في ثلثة اشهر اخرى فيبقى يقرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كركر الكل اى يزداد خطاها عن الافق

المتحرك في شمس لم لا يفعل ذلك ولا ندمه فلو لم يتحرك لكان كأي كوكب في الجبال في نظام من
 سباب كونه ابرادة الله تعالى عن من يقول بن المدين في شرحه بالوسطا لعلنا اذا دخل مستند اليه اولا ولا يتحرك
 ووسط حقيقة على رايه المقتصد السحاي في عشرة المناظر لربته ليقبل الكون الغضا في كل موضع في كل عنصر
 ووجه في الفصول في سورة عن غير ووجه في الكون في ثقل كل من الاربع الى الاخر الذي هو واحد النشأة الباقية
 فيكون الانقلابات اثنتي عشرة فمن بعضها يتقلب الى بعض الاخر في وسطه ووسطه في كل عنصر في كل عنصر في بعض
 واحدة من كيفية اثنين هاس الكيفيات الاربع ويختلف في كيفية اخرى منها في قلب الارض المار كل منها الى
 الاخر ابتداء لا شتر الكما في البرود وان مختلفا في الدير يسته وذلك كما يجعل بعض الال في من طلاب الاكبر الاحجار
 سبابا لئلا فاسم تميزون سبابا واحدة ويحولون فيها اجساد اصلية محترقة في سبابا اجبارية ويتقلب في غير
 الما جرح اصليا كعين تير كوه في قرية من بلدة طرعة موه في قلب جرح احر او عين غير من الموضوع كذا في
 المار والمواء يتقلب كل منها الى الاخر في وسط لا شتر الكما في الرطوبة وان كانتا في الغضن في الحرارة كما يصير المار
 بهوا في اثنين اي مع الشف في الشيا بالبلولة الموطنة في الشمس وكما يصير الهوا بالبر في طاهر كونه لاسا
 البر في في الكيمياء يحدث على طرعة حيث لا يلاقيه التمرط من الماء وكذا في الطاس كيب على البحر عدم
 المار فانه يمتد في كبره قطرات من ليس في كذا لان الماء يتقل الى البر في الشلال لا يصعد الطبع وان لو كان
 كذلك كان باطن الطاس باولي بين طاهر وايضا الشرح على سبيل القضا والاسباب بالماء الحار وكذلك
 المار والبلولة يتقلب كل منها الى الاخر في وسط لا شتر الكما في الحرارة وان اختلفا في الدير يسته كما يصير الهوا نار في
 كبر الحدادين بالالحاح في النفع مع سد النافذ ثم ينطفئ النار فيصير موه فنه دست الانقلابات بلا وسط بين
 التشاكسين في كيفية واحدة من كيفية يتقلب بعضها الى بعض في وسطه ووجه في ثقلها في في السفتين عا
 كالمار والنار والهوا والارض فانه يتقلب المار ابتداء لا شتر الكما في الحرارة فانه يتقلب بهوا في نار ان يتقلب
 في كبر المار الى النار وعليه نفس انقلاب النار وانقلاب الهوا راضا ومكس وان في ثقلها في في السفتين عا
 ان يتقلب كموحدة من الارض والنار الى الاخر في وسط لا شتر الكما في الدير يسته والماء في البر في طاهر
 حال اولي ان يقال ان كان الغضن جوارين كان الانقلاب بنغير وسطه وان كان منها عنصر ثالث
 كان بوسطه واحدة وان كان الوسط بينهما اثنان فلا بد من وسطين في كل يد على ان يهوي الى اخص
 الاربعه واحدة مشتركة بينهما او فالجميع الصور العنصرية وانما يصعد في الصور المختلفة التي على ان يهوي الى الواحدة
 والماتية الارضية والكيفيات الاربع المتناظرة في بعض هاس من القرب البعد النسبة الى الفلك كما كان
 اقرب اليه كان اخف والطف وكما كان البعد كان ابرودا كشف وقد يكون على شلهوا في افلاقيده واهي
 يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من السيول بالمشرك بلعقرب وبعصها بالتجدي سراج الى سبب من
 خاص فلا بد من الرجوع الى النار على انما لا في تركيب الاجسام من السيول في الصورة وعلام الانقلاب

من العناصر المذكورة من الاشتراك في الارتفاع والارتفاعات كقصة المقصد الثاني حشر من
 ثب العناصر الاربعية الى الاركان التي يتركب منها المركبات شجونة بطريق تحليل تارة والتركيب اخرى فلكل
 اداة جعلت حركتها في القرح والافريق لفصل عن اجزا مائية واجزا ارضية فكل على ان يتركب
 كما توجد في منطقتين في قعر الحرارة ولا شك ان قسما في ذلك التركيب اجزا هوائية مما تتخلل الاجزاء
 الارضية والمائية التي في الاركان ذلك التركيب في غاية الاندماج والرضاية وكان يحصل بالتفرق بين
 الخمس من حجر اذا ضم بعض الى بعض الذي كان التركيب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه ولا شك انها
 اي الاركان المذكورة الموجودة في المركبة مختلفة بالطبع يطلب كل منها غير الطبيعي في ذلك يوجب التفرق في
 التركيب وعدم بقائه فلا يفيد من مانع يفيد وطبا فوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية الخمس
 التفرق وما هو اي ذلك الجامع الذي يطين ويخفف الاحمرارة الشديدة القائمة بالثقل لا بد من وجودها في قعر
 الحرارة لا يبعث في انفسها بل يفيد في جميع المشتاكلات كما حرق الحرارة القارية بحرق الاثر في جز الانوار والجماد
 لاي الجواري منها وادام ذلك الجوار الذي لا بد من سبب فكل لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع في حال
 بقا التركيب وانما من التفرق ابتداء الى بلا واسطة شئ فلا يتبع الى الجز ان يري وحرارة الطباخة الهوائية
 الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الماخفة لتركيب على ان اعتلاط الرطب باليابس يفيد هتسا كما ان
 التفرق خلاصة الى جامع اخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منخفا ووجود الاجزاء الهوائية
 في التركيب مما لم يتحقق اذ يجوز ان يكون تخلص اجزا التركيب بوقوع الخللا فيما بينها وكون تلك الاجزاء
 الباقية بعد تحليلها جزا بالحققة غير مخلوم لجواز ان يكون التشابه في الصورة المسوسة دون الحقيقة
 والثاني وهو طريق التركيب انه يكون من اجتماع النار والارض النبات وذلك خلافا لبدني النبات
 من هو يتخلص من اجزائه ومن حرارته طابخة اذ لو فقد احداهما او لو لم يكن على ما ينبغي فسد الذرع كما
 اذ القينا البنية في موضع لا يصل اليه الهواء وغيره شمس او لا يكون على ما ينبغي فانه يفسد ولا يثبت على ذلك
 على ان النبات مركب من الاربعية من النبات يحصل بعض الحيوان لانه قد اراه منما يحصل الانسان
 لانه يتولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا يحصل منها
 بعض الحيوان الذي قد اراه منما كالجوارح فكل اى جميع المركبات حتى المعادن فانما في حكم النبات
 ايل اى راجع الى حصول من العناصر الاربعية وانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على كون النبات
 من اجتماع هذه الاربعية استدل بالبدن وان وانه العلية حتى تعلم ان اجتماعا سبب لكونه منها فكل لا يجوز
 ان يكون كونه في حال اجتماعها لانه لا يتحقق انشاها من العدم في تلك الحال باجزاء المعادن المقصد
 الثالث عشر طجات النبات من سبع اعلا بالطبيعة النار والارض فمهما ما شمس من طجات
 القمح والقمح اى تحت الا على المذكور طبق ناريت فكل من النار والارض فمهما ما شمس من طجات

في هذه الطبقة الارضية المرتفعة ويكون فيها الكواكب ونوات الاذناب التي تارك ما يشبهها ثم الطبقة التي
 وهي الهواء العرف الذي يرد الجاورة الارض والماء ولم يصل اليها الا كان الاشنة والشهور ان في الطبقة
 منشار السحاب والحدود البرق والصواعق فلا يكون هو ارض فاقم الطبقة السارية وهي الهواء التي الحلو طقس
 المائية فقم الطبقة الترتيبية وهو ما في هذه الطبقة الطينية وهي ارضية مع ماية ثم الطبقة التي
 المصرفة التي هي في جوف الارض والمركز لم يعد الماء طبقة على هذه الارض مكررة واحدة في طبقات الغضا
 مختلفة للغاية في الاستقصاء عنها **القسم الرابع في المركبات التي لا مزاج وهي الاكس**
 لان المزاج ليسنا قليل بالقياس الى مزاج وهو اي ثم الاكثر ينقسم الى الماء النفس المائية او
 حيوانية واني الماء النفس له وهو العدييات وفيه ثلثة فصول **الفصل الاول في المزاج وفيه ثلثة**
 اي مقصدان الاول قاله الصورة جسمية اي الصورة الحالية في جسم التي هي جوار الاثار والصور
 النوعية ليعمل اولها في مادتها التي طغت هي فيها ثم في مادة ما يهاور بها الصورة النارية تسخن واما ثلثة
 ما يهاور بها وكذلك الحال في سائر الكيفيات وباقي الناس والجاورة شرها والتفاعل الواقع بين الجسم
 والامري ان النار لا تسخن الا ما له ونفس مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المماودة
 بلا ماسته امكن التفاعل بين الجسمين والبلغ من ذلك التفاعل لما صل به الجاورة ما كان اي التفاعل
 الذي كان بالماست التي هي الغاية في الجاورة والماست انما يكون بالسطح ولا شك في ما كل كان الطرح
 اكثر كانت الماست بها اتم وذلك اي كثر السطح انما يجب ان يتغير لاجزاء اواذا تفتت اخوانا ذلك
 فنقول في العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصفرت اجزاءها جدا
 انما طغت استلما انما حتى حصل التماس الكمال بين اجزائها فعمل صورة كل منها في مادة الاخر فكلت من
 صورة كيفية المضادة لكيفية ما حتى ينقص النعم البارد ويقلل صورة من حر العنصر الحار فتزدل تلك الكيفية
 التي هي الحرارة الشديدة من ذلك الحار ويحصل كيفية حارة متوسطة والكيفية لها صلة بل جليا بالنسبة
 الى الحار وجزء بالنسبة الى البارد فاما كيفية متوسطة بينا اي بين الحرارة الباردة والبرودة العرفه فاذا
 الى ما يحد بها عدت من الاخرى وكذلك ينقص النعم الحار ويقلل صورة من برود العنصر البارد ويحصل
 برود اقل مما كان كما قرنا فاشته التاثير من البانين حتى حصل في جميع الاجزاء من العنصر الحار
 والبارد الكيفية متساوية متوسطة في درجة ومساوية من العدييات الغير المتجانسة بالقوة للابل
 اعني الدرجات التي هي بين غاية البرد وغاية البرد في متوافقت من باقين النائتين وحصل
 التشابه بينهما من الاجسام والذكورة في نفس الامر ان كان الاجسام العنصر البارد
 وهو مختلف في الكيفية لاجسام العنصر البارد فقاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب
 ادراك الحسن فقد كما اشار اليه بقوله انما المماودة بحسب فيها كيفية متوسطة وان كان كل واحد منهما

باقی علی مرآتہ فی کیفیت کیا قبول بہ حساب الخبط و قس علی ذلک احوال الارزاق الربطیہ و ایما بستہ فاذا استقر
 اکل علی کیفیت واحدہ متوسطہ توسط الامین کیفیات الارزاق فہذا کیفیۃ المتشابہ بسی مزاج و اقبل ذلک
 الاجتماع المودی اسے کیفیۃ المذکورہ بسی المزاج و اختلاف الارزاق فہذا کیفیۃ المتشابہ بسی مزاج و اقبل ذلک
 من تعامل منافر معصۃ الارزاق المتشابہ بحیث یکسر و یرکب مناسوۃ کیفیۃ الارزاق الامام الرازی لا شکی
 فی ان المتشابہ لا یوصف بکون متشابہا بنفسہا و ناقلتا للکافیۃ المزاجیۃ انما تشابہا بہ لان کل جسم من مرکب مستقر
 بحقیقۃ من الارزاق لکن کیفیۃ القایۃ بغير کیفیۃ القایۃ بالارزاق لکن کیفیات القایۃ بتکامل اجزاء
 حسیۃ فی النور و ہذا معنی تشابہا و قتل الیم الکاسر لیس ہو کیفیۃ لان اکسار کیفیتیۃ المتعاضدین اما
 معاد علی التعاقب فان حصل اکسار ان معاد الملوہ واجبۃ المحصل مع المطلوب لازم ان یکون کیفیتیۃ
 و اکسار متان موجودین علی مرآتہ من حصول اکسار ہما و ہو مع و ان کان اکسار واحد ہما متعلق علی اکسار
 الاخر مع لازم ان یعود اکسار المطلوب کا سر قابلا و ہو الیم بطو فجب ان یکون اکسار ہما صورتا
 ہی سبوی کیفیات و علما المتکسر لیس الیم کیفیتیۃ لان کیفیۃ الواحدۃ بالذات لا یرض لہا الاستعداد
 و التخصیص بل ہما متان لکما تلاءم کسار عبارة عن زوال کیفیات العزیزۃ عن تکامل البسائط و اختلاف
 علیہ ای علی ما قالہ اس وجہ اربعہ الاول لان التعامل بین الاجسام لا یکون الا بالتماس بل قد یکون
 بالتماس کما یؤثر الشمس فیما فیما لہا من الارض بالتسخین و الاضاء و لا تماس بینہما مع انہما یؤثر بہا کما
 الاجسام الغریبۃ المتوسلۃ بینہما و البصر لیس فی الباصرة قطعان انہ یؤثر فیما بینہما کیفیۃ بجزء من الفضل و التماس
 الی وجہ ان التماس فی التماس لا یتکال المدی لکی التعامل بلما تجاوز و لا تماس و فیما ذکرہم من حصول التماس
 لا تعامل و الفضل من جانب واحد فقد لان الشمس و ان اخذت الارض سخوۃ و ضو کلمہا لم یؤثر فی الشمس
 اصلا و کذا المرئی انہ فی العین و لم یؤثر فیہ قطعان لا تعول الغرض ما ذکرنا انہ لا مانع فی الفضل من غیر القایۃ
 کما ذکرہ من جانب واحد و انما فی ما ذکرنا فیہ ہذا القدر ہو کیفیتیۃ و فی المباحث المشرقیۃ الصواب ان یکون
 ہما الاجتماع و یقول علی المشاہدۃ فیقال الکلام انما وقع فی الاجزاء المتزججۃ لہما متلاقیۃ و تشاہد الیم
 ان بعضہا لا یؤثر فی بعض ولا یتاثر متلاقی بالانطلاق و التماس فلا یتجر ان یقال لم لا یجوز فی اصل تاثیر عنصر فی
 اخر من غیر ملاقاتہ و ما ستہ فان ذلک غیر محتاج الی فیما نحن بصدہ بل الحق ان التاثر بینہما بلا ملاقاتہ
 و ان کان نادرا و الی التاثر لم قلت ان قد صورنا غیر کیفیات ہی القایۃ و لم لا یجوز ان یکون الاجسام متجانسۃ
 ای متماثلۃ فی الحقیقۃ و یکون الاختلاف بینہما بالاعراض الخاریجۃ عن حقیقتہما دون الصور القویۃ لسانا
 یکون لہما صور سبوی کیفیات المتفاوتۃ فیکون ہی القایۃ لہما متماثلۃ لہا ان قلت کیفیات کا لغز
 و البرود و شہد و یضعف دون الصور فان کون الشیء باور لا لا یقبل ذلک ای الاشتداد لہما متماثلۃ
 ان یکون کیفیات الاجسام صور لہما متماثلۃ انما یراد و البرود و شہد و یضعف دون الصور فان کون الشیء باور لا لا یقبل ذلک ای الاشتداد لہما متماثلۃ

من تلك المراتب هي التارخ وادون ذلك هي مرتبة اخرى مهيئة دون الاولى هو كيفية اوجبا لثالث ان يقال
المحمود والذم ليس من جنس الكيفية فاعلم ان لازم اليك من نسبة الفعل الى السور ان تصور ان ان يفسر كيفية
غيره بما تبارك اسطره الكيفية المتماثلة بها فان الصورة التارخية لا يورثها ثانيا في كسر البرودة بل بواسطة حسنة
فيكون الكيفية القائمة شرط في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحاشية المكسرة وذلك لان
الانكسار ان لا يخرج ان يكون متعاقبين ولا القلب المتلوب فالبا كمال بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون
مع المشروط فوجد الكيفيتان الصفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار واعلم ان لا يقلل
الانكسار في المادة لا الكيفية فلا تخدور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفية التوجه الرابع
المادة لا راد فليطبا لما اكبر كسر الحار من برده ومن المحال ان يقال ان الصورة حرة في الحرارة وكسر البرودة
بل ليس للمؤمن الا صورة واحدة فاعلم ان الفاعل تلكس البرودة سببه الكيفية دون الصورة فان قيل
نعم فطلق عليها اي على الصورة الفاعل بما لا حقيقة فانه غير مودة للكيفية المتكسرة واما ذلك اي
الحاصل من الصورة اعداد للمادة الحارة لقبول الكيفية المتكسرة واما الكيفية المتكسرة المتوسطة فانهما
يخضع على المركب عن غيظ هذا السد الفاضل اسمه غيرهم بالفعل الفعال والمقدرة ثانيا في الاثر
الاعداد من الفاعل بتوسط اعدادها كالحركة والحصول في الطرف من المساحة فان الحركة مودة ذلك الحصول
مع امتناع اجتماعهما ونقول الصورة المادية بتوسط الحرارة العارضة فعدا المادة الملبدة وقبول الحرارة
وان لم يفسد بالذات فان هذا هو من المساقاة بل ان جعل الكيفيات نفسها مودة لموادها ايضا ولم يلزم
منه مع ما ذكرنا السد لا يجر الاثر فلما فالذراع على هذا التقدير عايدا الى ان السد فاعل في اجتماعه
على اعداد او موجب بالذات فغيرت تأثيره على الاعداد ويستقيم الدلالة انه فاعل تحت ارضه فيقول
بان الصورة او الكيفية مودة لعدد من المراتج عن السد المتعقب على هذا حسب في المراتج مخالفة لسائر
الاول انه يخلق صورة وليس صورة متوسطة يعني ان اعدادها اذا امتزجت والفعل بعضها عن بعض اخرى
ذلك لما اسكن ان يخلق صور باطلا فيبقى نشي منها صورة انخفضت به وليس الكل مع صورة واحدة هي حالة
في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين صور المتضادة التي تلبس اي ليس صورة نوعية للمركب اي
ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة اخرى من نوعيتها فالقائل باحد بنين القولين يوافق
المجموع بحسب الظن في المراتج باليسن المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقا صور البسائط في المركبات فذات
المرتبة وبرد عليه ان مادته فساونا كون لا مخرج لانه انما يكون عند بقا المرتبة جات باعيانها وبطلان
ما عليه من حكاية الفرع والانيق لان اختلاف ما يظهر فيه اي في المركب من الاجزاء بل على اختلاف
الاستعداد فيسماي تلك الاجزاء يعني ان اعدادها وصفها فيها المركب كقطع لحم مثلا لرأسه جسم مائة
متقاطرة على كس ارضي لا يتعاطر فعل ذلك على ان الاجزاء في المركب مختلفة في استعدادها

وحمده اذ لو كانت متفتحة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر و هو اسه اختلاف الاستعداد و دليل على اختلاف
 المية لان القابلية من لزومها و اختلاف الوازم يدل على اختلاف الميزات و انما لم يقل ان تلك
 الحكاية تدل على وجود صور البساط في المركبات و لا لم يقل البساط احد ازم ان يقال اننا لم نذكر بتاثير الحرارة
 لاننا كانت فيه فانت قبل بناء اذ كان جوهر البساط باقيا في المركب كانت النار فيه موجودة لكنها مفتوحة في
 حرارتها و الصورة المتزعية للمركب كالحقيقة مثلا حاصله مجيد اجزاء فيكون النار التي عرض لها فتور في المركب
 قد صارت لها و اذا ما زاد ذلك في النار الصرفة المتفردة عن احوالها ان يحدث لها الكيفية المتوسطة اسه
 الحرارة المتفتحة فيصير لها فيكون الى التركيب و المزاج عاجزة في حدوث الصور المتزعية التي للمركبات قلنا المزاج
 التركيب شرط فيه اي ليس مجرد الاستعداد الى الحرارة مفتوحة فاني حصول تلك الصور المتزعية بل لا بد من استحالة
 من التركيب على ان هذه الشبهة و ادلة عليك ان يظن ان خلق البساط صوراً و ليس صوراً اخرى فاما يكون عندنا
 كيفيات تملأ حيزين فمن الجائز ان يفتي كيفية كل واحدة منها حال الفوائد الى ذلك الحد حتى يسد منها صورتها
 و يحدث فيها الصورة الواجبة و لا يفرق سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب الذي هو الثاني و قد يحل فانه يمتدنا
 طائفاً نظراً الى تفصيل هذه المسئلة بل لا يخفى ان القول بالخلق هو ان المركبات موجودة بالفعل و جميع اجزائها
 و ما قد لا يوافق من ان القابل بالخلق يعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة واحدة و اجزاء على الطبيعة
 و كذلك هي متفردة مختصة بها فاما ما جرت اجزائه و تتجاسر اسه على ذلك الطبيعة فليس هناك تقييد في الطبيعة
 و كذلك لا يفتي في الكيفيات فاما انما نحن لم نتصل في كيفية بل كان فيه اجزاء كانت قد فرت بقاوة النار و حسب
 جوازها الى ان الاجزاء النارية لم يكن كانت بل حدثت في الامور خلق قولاً من محاب الفسوف و النفوذ و لا يكون
 اصحاب الكون و البرزخ كما ينبغي ان الاستعداد يكون و القول بالمزاج مبنى على ما قبله بل انما الاول فلان حصول
 المزاج باستحالة الاركان كما عرفت و بناء على الثاني فلان النار لا تسيطر على البرزخ بل تكون بهما المقصود الثاني في
 اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن منها النفس و الانفعال اثر في الحرارة و البرزخ و البرزخ و البرزخ
 هذه الاربع هي الكيفيات الاولى لان كل من البساط المتفردة لا يخرج عن اثنين هما كمال و هي مستندة فيقع بين
 من متفردتين منها كسائر عندنا المزاج فاما قد يردنا اي الكيفيات الاربع اما صول في المركب ان كانت
 متساوية و يجب انما متساوية في انفسها بحسب الشدة و الضعف حتى يحصل منها كيفية عديدة الميل
 الى الطرفين المتضادين فيكون ح على طاق الوسط منها فاما المعتدل الصحيح فقد اعتبر فيه تساوي البساط
 كما كيفيات لان اختلاف وجوده كما ذهب اليه يعني على تساوي ميل البساط و لا بد فيه من تساوي كلياته ان
 الغالب في الحكم يشبه ان يكون غالباً في الميل و ليس بزاوية كافيته في التساوي لان الميل قد
 يختلف باختلاف الكيفيات مع الاختلاف في كافيته لان الميل في النار و البرزخ باطل فان ميل الثاني
 بسبب الكثرة و الفضل مع للاتحاد و هو من البرزخ و الشدة اقوى من ميل الاول و ربما يكتفى فيه

باعتبار تساوی کیفیات و عدمیاتی و تفاوت وضعیات لان ذلک ہو الموجب لتوسط الکلیفۃ المحلوس من
 تفاضلها فی حاق الوسط بینا قالوا و ان لا یوجد فی الخارج اذا جزاؤه متساویۃ فی الميل الی احیایا مستقر
 ظاہر یفسر بعضا بعضا علی الاجتماع لا متنازع ان یتطلب بعض من الامور المتساویۃ المتفاوتۃ بعضا اخر منه
 و طلبا لیماد معنیۃ اے للاخترق بالتوجه الی احیایا بالظہیرۃ التفاضل فیحصل للاخترق قبل حصول افضل فائد
 مستدعیۃ مستقرۃ بملانہ من حواس کینیۃ اے اخرى بمعیدۃ بخلاف الاختراق الذی کے کیفیتۃ اولی حرکت
 مع کونہ موجوداۃ کل ان من زمانا فلا یحصل بینا مزاج لتوقفہ علی حصول ملک الحركه و معدوۃ
 عن واقعہا عما و الجواب انه ربما یقع الاجزاء کاسباب خارجۃ یحتمل یكون المایۃ اے العلو
 کالنا رو الی ہوائے جہۃ السفلی و بالعکس اے و یقع الاجزاء المایۃ السفلی کالارض و المائے
 جہۃ العلویۃ متماثلۃ الاجزاء المایۃ و یثاقوم لتساوی قوائم الیول و یقع جمیعہ یحصل المزاج بتفاعلها
 ثم یمتد وجود ذلک المعتدل و لا یكون باقیا ستمر اما السرۃ الثقل و بسرۃ قلبیۃ بعض اجزاء علی
 بعض و لذلک الاجتماع فیکون لتفصل کامل الاجتماع الذی لا بد من ملبس یوی
 الاجزاء اذا نسب لبقا الاجتماع غیر منحصر فی غلبۃ عنصر و ہوا ظم قالوا و امیس مستقلا حقیقیۃ ان قلب علیہ
 من الاجزاء اے الکلیۃ و من کیفیات فی شدۃ مایۃ لیس فی شدة خواصہ و آثارہ کالارۃ حالۃ
 فی الاسد لشجاعتہ و البرودۃ فی الارنب لخبثۃ فہو المعتدل بحسب الطب و ہو موجود و لیس مشتقا
 من المتبادل الذی کے ہوا التساویۃ بل من العمل فی القصر علی معنیۃ نہ قدر نور علی المرتجع من الناصر
 القسط الیہ فی نہ مزاج و الا ای وان لم یغلب علیہ ذلک بل قلب مایۃ فی غیر المعتدل و کل من
 القسمین اے المعتدل الطبی و قسیر یقسم اے ثانیۃ اقسام و المعتدل لانه قد یغیر بالنسبۃ اے امور
 اربعۃ النوع الثقیف و النقص ذوالقصر و یغیر کل من ہذا الامور الاربعۃ بالنسبۃ الی الداخر اے و اے
 الخارج اخرى فکل نوع من المركبات المزاجیۃ مزاج لا یکن ان یوجد صورۃ النوعیۃ الامس لیس
 ذلک المزاج علی حد واحد لا یعتقدہ والا کان جمیع افراد النوع الواحد کالانسان مثلا متوافقۃ فی
 المزاج و المایۃ من الخلق و الخلق بل لمرض فیما بین الحارۃ و البرودۃ و الرطبۃ و الجبوسۃ و طریقین افراط و
 تقصیر اذا خرج عنہ لکن ذلک النوع فہو اعتدال النوع و البقیۃ امرجۃ بالغلبۃ الی الانواع الخارجۃ
 حتمۃ فی المزاج الحاصل لبدن من ابدان الناس ہوا الا بقیۃ من حیث انہ انسان دون مزاج الخرس
 و الحمار و غیرہ و ذلک لانه المناسب لآثارہ المطلوبة حتمۃ اذا خرج الی شئ من ہذا الامرجۃ مات
 ہوا ای لکن نوع الیہ مزاج واقع فیما بین ذلک العرض اے یکن فی حاق الوسط فیما بین طرفی
 الخارج العریض الذی ہوا البقیۃ الامرجۃ لواقفۃ فی ذلک العرض بہ و یکن حالہ فیما خلق لہ من صفات
 و آثارہ المخصوصۃ بہ و وجودہا تصور منہ و ذلک اعتدال النوع بالنسبۃ الی ما یفضل فیہ من ضعف و قسور

قال اعتدال التوقي مقبول في الخارج يحتاج اليه التوزع في وجوده ويكون حاصله لكل فرد من أفراد على تقاوسه
 من جهة المقيس الى الداخل يحتاج اليه التوزع في وجوده كما لا بد ولا يكون حاصله الا لعدل شخص من عدد المقيسين
 ذلك التوزع ولا يكون ايضاً حاصله الا في عدل حالته وعليه اي على ما ذكرنا من حال الاعتدال التوقي نفس
 الثلاثة الباقية فالاعتدال المقتضى بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لثلاثة البعيف من نوع مقبوس الى
 اخرية سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين وهو اقل من العرض التوقي اذ هو منه واذ اخرج عنه لم يكن ذلك البعيف
 وبالقياس الى الداخل هو الذي هو الخارج في حاق وسط هذا العرض وهو الباقى الاخرية الواقعة فيما بين طرفيه
 بالبعيف اذ يكون حاله اذ هو في داخل لا جله ولا يكون حاصله الا لعدل شخص فيه في عدل حالته سواء كان البعيف
 اصل الامتثال اولاد الآ اعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقاؤه
 سليماً هو الذي يحتاج اليه الاخر من صفته لا يغير عرض هو بعض من العرض البعيف والنتيجة
 الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على فضل حالته والاعتدال منه وحى مقبوس الى الخارج ما يتعلق به وجوده
 البعيف لما هو الذي دون اخرية سائر الاعضاء ولا يغير عرض الا لئلا ليس بعضاً من العرض الشخصي ومقبوساً
 الى الداخل هو الذي ينبغي حضوره فيكون على احسن احواله واكس زماناً وما فيه الاعتدال فانه ان كان يكون خارجاً
 على منتهى في كيفية واحدة ليس بسيطاً وهو اربعة حار وبارد ورطب وبابس او يكون خارجاً عن في بعينه
 حار متضادتين وبسبب المركب وهو اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس والما بحار
 البارد والرطب والبابس اي خروج المركب عما هو حق في بعينه متضادتين او اجتماع ثلث اوارس من
 الكيفيات فلا تصور اذ لو لم يستجمع المتضادتين لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وحملة
 باردة فوجدنا ثمانية حارة واربعة باردة فهو اربعة حار واربعة باردة وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة و
 الاخرى اجزاء معتدلة لانقول لا اعتبار فيما ليس معتدلاً طبعاً انما هو الكيفية التوسعة وسيلها الى احد
 الطرفين المتضادين فذلك اي سيلها لا يكون الا الى طرف واحد منها ضرورة اي اذا كانت الكيفية التوسعة
 على منتهى فانه يميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ سيلها على منتهى وان كانت
 الاجزاء الحارة صفت الباردة في ذلك كان فالخارج واحد فاذ فرض ان الاعتدال الطبي ينبغي على هذه النسبة
 في الاجزاء الحارة فان كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلاً وكذا اذا كانت الحارة عشرة والباردة
 عشرة الى غير ذلك من الامثلة اذ اتفق في جميعها هذه النسبة واما ان الاعتدال هو الذي هو في وسط طيفه فقط الذي
 ينبغي ان يكون انما مركباً منها وكيفية تماثلها مع نسبة بين كيانها في العدد وكيفية تماثلها في القوة والضعف
 وروح على انما مركباً منها وكيفية تماثلها مع نسبة بين كيانها في العدد وكيفية تماثلها في القوة والضعف
 اذ انما قيل ان الاعتدال الحقيقي في مقدار قسامة في التماثل في الوجود بحسب لان الحقيقة اعتبر فيه تشاؤم
 الكيفية والكيفيات معاً على ما عرفت فالخارج عن الكيفية وحدها ثمانية ينبغي منها انقسام اجزاء

بحسب الکثیة وصداء وکسما شاعرا کفی فی المعتدل الحقیقة باعتبار التساوی فی الکلیات خطا
 یا یقال فی ثمانية ايام تنبيه التقدوا علی ان اصل انواع المركبات ای اقربا بحسب الزواج الی الاعتدل
 الحقیقی نوع الانسان لان انفس الانسان شاعرا شرف واکمل ولا یخل فی افاضة المبدأ بل بحسب استعداده
 القبول فاستعداده الانسان بحسب مزجه اشد اتوی فیکون الی الاعتدل الحقیقی اقرب وخطا فوالی
 اصل ارضیات من نوع الانسان قتال این سینا اصل استاده کان خط الاستواء الی ارضی
 احدهم فی المردود وکذا لیسای لیسیم وبنارهم ابا لیسکسکس واحد من باقین الکلیاتین الحادونین
 فیما بالآخری ولان الشمس لا ثبت علی سمت رؤسهم کثیر ابل قمره خال اعتنازا عن امدی وبعین الی
 الاخری وبتاک حرکتها فی السیل عن العمل اسرع ما یکون غلاشته حرارة صیفهم ولا یبدل الشمس عن سمت
 رؤسهم بقدر السیل المکلی فلا یکون بردهم الی غدا فیکون مزاجهم اقرب الی الاعتدل الحقیقة اذ لم یعرض
 بکسب اسباب ارضیه معناده کما یجبال وایماره قال الامام الرازی هم سكان القطب الراجل وایماره
 اصمن الرما واطول قدودا واهودا واکرم اظلا تاوکل ذلک المذکور من الکلمات البدیة وانیة
 شیخ الزواج واهتملا فیکون مزاجهم اصل قلنا ما ذکره تابع الاعتدل یسنة اخره الاعتدل وایماره
 الاعتدل الحقیقة الذی کلا متافیه ولس هذا الجواب یسنة لان مزاج الانسان اذ یبالی الاعتدل
 الحقیقة فذلک ان یزاد اکثر فزما یسنة الزواج الانسان فی کان اقرب الی الاعتدل وایماره قال الامام الرازی
 بلادهم متافیه السیل المکلی مرتین الی صفت السیل المکلی یكون صیفهم کثا خط الاستواء فی المبدأ الشمس
 عن سمت الراس ثم صیفهم فی غایة الحرکة شاعرا خط الاستواء یكون فی غایة الحرکة ملک بصیفهم وخط
 حود فیکون مزاجهم یزاد الی الحرارة ویدل علیه شدة سودا سکانه من الی الزنجی وایماره وخط حود صیفهم
 والجواب ان ذلک المرفی صیفهم کلا البلاده قد یكون بسبب طول بنارهم وکسب الشمس فکی یقیم
 کثیرا و قد یكون براسه اوضاع واهوال ارضیه فاستا یزید فی الخصین وایماره وایماره اول انفس من المبدأ
 اخر من الترفیع انفس الا شدة وکسب لیسوب المبدأ فی غیة حرکات الترفیع وایماره فی الجوار البلاده قد یسین
 الظاهر بکسب کما ان ذلک کان فی المغرب وانی احد جانبه الشمال وایماره و قد یسینه کما ان کان فی جانب
 المشرق و قد یسین السیل الی البری و قد یسین مختلف ذلک حال البود وایماره وایماره وایماره وایماره
 قلنا ثم قد یسین البحر یسین الترفیع وایماره کسب الا شدة منه و قد یسین وایماره کما ان یکتسب الشمال منه
 بر الزواج البری فایسینه واکریة والزواجیه یسین وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره
 کما ان یسین وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره
 المور فی جانب الجنوب فایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره
 وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره وایماره

تاثيرا سببا السامع الاذنين الواقعة في الخارج المقتضية من اجتماع كواكب فيه فيقتضي سقوطها وادوارها
 المحاذية في كل وقت بالنسبة الى تلك المقتضية كدور بعض الكواكب على سمت رؤسها وذكروا في كليات التكاليف
 من التغيرات الثانية لا سوا الساعات مثل ما كان يحتمل من المداري في جزو واحد من الظلك اما صوابا او راجع
 الشمس فتوجب ذلك انفاذاً فيتم من التوسع من الروس او يقرب واذا كان ذلك الذي ذكرناه محتمل بطل
 الاستدلال بكونه انما في صيف تلك البلاد وبعض هذه الاسباب لا يوجد في بعض الشمس من سمت رؤسها
 فلابد من ان شتاء خط الاستواء في الموازاة اذا كان غالباً عن الاسباب المذكورة ثم لا يلزم من جهة
 العقل ان تكون في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء لاسيما في الراعي بعض هذه الامور
 بعض الامور من المذنبات المتفرقة او مركبة ما هو اى مزاجاً منها هو اعدل من الاثنين اى مزاجي سكان الاستواء
 ولاقليم الراعي ولما ذكر اعدل الانوار واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعتناء بقرارة
 قوتها وانت على قياس اعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص من اعدل صنف
 ولما اعدل الاعتناء في علم الجبلية كما الجبلية الذي لا تولى سبباً الى السبب ولذا حكم بطلان السبب بوجله
 الا تامل بلعاني الفرق بين العلوم والحقا كمن في ان يكون مساوي الميل الى السطحين ليحكم بالعدل لا يخفى
 على الفطن ان شئنا ذلك الذي ذكره من حال الجبلية فيقتضي اولاً لا لا تقاطع عليه وحديث الحكم انما هي
 واعلم ان كل من المذنبات المتشابهة الخارجة من الاستدلال قد يكون ما دونه بان يغلب على البدن غلط الغلب
 على كيفية مزجه عن الاعتدال الذي هو حجة الى تلك كان يغلب البلق فيخرج الى البرودة او العدم او يخرج
 الى الحرارة وقد يكون سائر ما كان يخرج من الاعتدال لا محذور غلط فانه في بل باسباب خارجة اوجبت تلك
 كالبرودة والسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منهما جلياً جبل البديل عليه وعرضاً عرض البعد اعدل
 في جلية الفصل الثاني في الاثبات من المركبات المزاجية وليس في السادون ويتقسم الى
 متطرفة اى قابلية يغرب المتطرفة بحيث لا يتكسر ولا يتفرق بل يلبس وينتشر الى عمقها فيسقط فيمتزجة اى
 لا كغلب ذلك القسم الاول المتطرفة وهي الاجساد السبعة التي حسب واقعة في الارض والاسراب والاصناف
 والناس والحيوان والنبات المتكونة من اشكال الزئبق والكبريت المتكاثرة من الانجذاب والادوية فان الزئبق
 بخارية اى انما صافيه جلياً وادوية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا يتفصل منه سطح الا انما
 من تلك اليبوسة شئ فلا تلك لا يلبس باليد ولا يخضع لغيرها شديداً بشكل ما يحتمل ومثله قطرات الماء
 الواقعة على حجاب في غاية الخطاة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر لها كالظلال والحيث يبقى القطرة
 على شكلها في وجدانها وانما في قطراتها من النار فيحرق الظلالان ويصير الماء في غلات واحده
 بين الزئبق المعقأ والمائية وبياض الارضية ومازجتها الماء والكبريت وظاهرة تخر بها بخارية تخر أشد
 بالخير حصل فيها وبهذه ثم انقضى البرد وتجمعت هذه السبعة باختلافها على مزاج حال ذلك لا اختلاف

هذا ما ينبغي
 ان يلاحظ
 في هذا القسم

فانما ان كانا صافيين وحر الطبع اي نديا خالصا فان كان الكبريت مع صفاء قلتهما بعض عالمي اصل المقصود ان كان
 احر وفيه قوة صباغة لطيفة في غير حره فواي الحاصل الذي سبب ذلك ان كان اثنين وسلك الكبريت في الحرة صباغة
 لكن عقده البروقل تمام الطبع فهو الحار صيني وكانه سبب في ان لم يخلط تمام النفع وان كان الزينق صافيا
 والكبريت رديا حرا فهو الحار وان كانا اي الزينق النقي والكبريت الردي غير جدي الحار لانه قارصا
 وان كانا معا رديين فان قوى الزينق يربها والا يتتام فهو الحمد الا اي وان لم يقوى فليترك سبب بينهما
 مع ردهما فهو الصايب ويسمى الصايب الاسود وادعت فيه بان القسرة غير حارة بل ان يكون صافيين
 مع بياض الكبريت وليقده البروقل تمام النفع وان يكون الكبريت صافيا والزينق رديا او بالعكس
 ولا يكون الكبريت حرا في غير ذلك من الاحتمالات العظيمة وان التكون اي يكون الاجساد منها على هذا
 الوجه لا يسيل فيه الي اثنين ولا يزدى فيه الي الحدس او اثنين امارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان
 الزينق غير المتطرقات انما عند الزدوان يكون مثل الزينق لما الرصاص قلدها في طهارة عند القلوب ليعبر
 احوار يدل عليه ايضا ان الزينق يدين بهذه الاجساد وانه يمكن ان يبقده بزيادة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص
 فان اصحاب الاكسية يعتقدون ان الزينق بالكبريت انقذات محسوسة يحصل لهم ان الاسود الطبيعية متقاربة
 على الاحوال الصناعية وان سلم كونها سنا وانه على هذا الوجه فكونها من طينها او سنا على غير هذا الوجه محال
 بل على افتقار وليس كيف والموسون الكيمياء لم ياتي الاجساد السبعة والارواح التي يفيد الصورة الفاضلة
 والنفسية تسف لا تنم لا تقتصر على احتلال الكبريت والزينق والكل عند الإطلاق المتعارفا احاطة على
 شئ كما ذكره كاهن مرارا القسم الشاسع في غير المتطرق من المعادن وعدم الطرائف انما الدين وخط
 الرطوبة كالزيت والارواح اما ان يخل بالرطوبات كالاطراح والزجاجات او لا يخل كالطلق والزرنخ و
 في المباحث الشريفة ان الاجسام المعدنية ما قوت الكبريت واما ان يكون متطرقا وهو الاجساد السبعة
 او غير متطرقا فانما رطبة كالزيت او لئلا يجوسه كالياقوت وتكاير وما ضعيفة الكبريت فاما ان
 يخل بالرطوبة وهو الذي يكون على الجوه كالأزاج والنو سار واسبب اولي يخل وهو الذي يكون
 قوى الكبريت كالزرنخ وفيه واما ان لا يخل به متطرقا كالمعادن اجسام ذاتية صابرة متطرفة
 فالذهب يميز ما من الكاوس والاحما التي لا تدوب وان كان يخل فليكن قلابة يمكن اذاجا بالجليد ويطاير
 من اخوان الصغرة والزراته والنفثه بالياض والزراته السلي ما سوسه الذهب الفحصل
 الشال في المركبات التي لها نفس وفيه مقدرة وظرفية اقسام المقدرة في شريف النفس وهي
 كسب الاولى النفس البليانية وهي كمال لول كيم طهي الى من حيث يتقدي وغيره كمال من جنس يتامل
 المحمود وغيره لانه عبارة عما جيم بالنبوع الماني ذاتة ويسمى كمالا ولا وهو كصورة السرير مثله فانه كمال الجسم
 الايض لا يكمل في صفة ويسمى كمالا ثانيا واول يخرج عن كماله لانه الثانية الساخرة من تحسين النور

بل تركبون كل واحدة من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس فانما يتبع القياس الى متصلات انكليات ولا يتصل
 بالانواع وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر منها من قول ذي حيوة انه يصدر عنه بعض افعال الحيوة وبقية
 قول بالقوة ان ذلك الصادر لا يكون بالفعل وانما هو مفسر بالامام الرازي بقوله من شأنه ان يماجيح بالشور ويتبع
 باخذ الزور بما يجيء بالاحساس والتركيب **تتميمها** على فوائدها حتى بها المرام في هذا المقام الاول انما نشأ به
 اجساما يصدر عنها آثار لا على نفع واحد كما ذكرناه من الحس والحركة والقدرة والتمويل وتولد المتش وليس ذلك
 الصادر منها الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها للصفات التي تختلف تلك الآثار من الاجسام الاخر المتشاكلات
 في الجسمية في اى تلك الآثار لمبادى في تلك الاجسام غير جسميتها او ليست هذه المبادى اجساما او الامداد الكلام
 فيها من سبب قوى متعلقة بالاجسام وليس في انفسا فان النفس لها اعتبارات غشقة وسما بحسب ما فاننا من حيث هي
 سبب الآثار المذكورة وقوة القياس الى المادة التي يحلها صورة بالقياس الى طبيعة النفس التي تحصل في كل
 كمال وتعرفنا اى تعريف النفس بالكمال اولى من الصورة اذ هي اى الصورة هي النقطه المحل في المادة والنفس
 ان طاقه ليست كذلك لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الاما من حيث اننا متعلقة بالبدن وتقوم
 به مكانا قبل وجودها كغناج تجرد الى ذاتها كمال البدن كما ان الملك كمال للبدنية باعتبار التمدد
 والتصرف وان لم يكن فيها ولا اى الكمال مقيس بذواتي النوع وهو اى النوع اقرب الى طبيعة الجسم
 الصورة اهل منها من المادة التي يقاس اليها الصورة اذ لا محل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب
 الى الجسم مكانا اولى من وضع المنسوب اليه اليس اقرب كيف لا يكون تعريفنا بالكمال او سبب الصورة
 في شئ من النوع من غير كمال فافا دل بالكمال على النوع فقد دل ضنا على المادة بخلاف ما اذا دل بصورة
 على المادة اذ لا يخرج على النوع قالا ولى الكمال من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اولى من القوة
 لانها لا انفصال للقوة الفعل ليست بمعنى واحد بل لفظ القوة يطلق بالاشتراك للفظ على معنيين قوة
 الانفعال وقوة الفعل وللنفس قوة الادراك وهي الفعلية وقوة الحركة وهي فعلية وليس اعتبارا واحدا
 او سبب من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما فيضدا لحد بخلات لفظ الكمال فانه يتناولها بسبب واحد
 فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها اى النفس من حيث هي سبب الآثار وهو بعض جهات اى جهات هذا المعروف
 فانه من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستترة بالآثار فافه من حيث
 جوده ولا يرب ان تعريف الشئ بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها الغير الشافي النفس في بعض الاشياء
 لانها من قدرها من البدن ان يكون مجردة عنه فلهذا لا يتناولها اسم النفس الا باعتبارها متعلقة به
 اذ انقطع ذلك التعريف او قطع النظر عنه لم يتناولها النفس الا بالاشارة الى الكمال بل الاسم الى صرح
 سبب النفس وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوه واسمها باعتبار تعلقه وادواته في غير اسم آخر فافا
 ونا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان ياخذ فيه الصفات اليه اى الاسماء والصفات اليها وان لم يكن

فهي

فأنت لما هي الأشياء التي أبديت في جوارحنا من حيث السجية وتوضيحها في الباحث المشرقة
 ان الشئ قد يكون له في ذاته في وجوده اسم مخصوص باعتبار ما يقتضيه في غيره اسم آخر كما قال في الفصل والاب ولا ين
 وقد لا يكون له اسم بالاعتبار ما يقتضيه في غيره كالراس والمهد والجنات التي يرد لها من تعلقها بعدد اسم حيث اسما لها
 بها في صفة هذه الأشياء الخارجية من جوارحنا في صدورنا انما ذاتياتها بحسب اسما لها في ملكها بعدد تعلقها
 والاشياء الستة في المبدأ الذي ذكره بنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لانها لها اسم لم يكن بالآلات كما
 هو المشهور وقد خرجت عن الترتيب لغيره في وان كانت بالآلات كما ذهب اليه من فقد خرجت عن بقية في وجود
 بالقرينة على امر وكذا الاتفاقيات والمبدأ المستفاد مما ذكرناه في تكميله الاول لما عرفت انما اعطينا اسم النفس من حيث
 تختلف افعالها والنفوس الفلكية ليست كذلك فان اسمها غير متغير بل هو على ما هو في وجودها الاختلافات
 الشاذة فيها مستندة الى تركيب حركات كل واحد منها على وتيرة واحدة ولا تخلو ساكنة ولا هي يتناول النفوس
 الشائعة معانيها النباتية والحيوانية والفلكية فانما تعلقها النفس يكون مبدأ الفاعل الذي يصدر عنه فعل كان كل
 حركة كالطبيعة المتحركة والصورة الهندسية لنفسا ولو شرطنا في صدور النفس المصدرة عن النفس النباتية والحيوان
 ان لا تكون البصيرة والفعل على طرد واحد باعتبار اختلاف الفاعل يخرج النفوس الفلكية واعتبارها قصد تكميل
 النباتية ثم يتحقق عندنا من مجموع يتناول النفوس الفلكية فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسمائية ليس بالاسباب
 الا مشتركة باللفظ فاما وقد عرفت ان سينا في الشفا بان كل مبدأ يصدر فاعيل ليس على وتيرة واحدة عارضة
 للارادة فانما النسبة لنفسا وهذا ليس مشتركة بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ الفاعل موصوفه بما ذكرنا ان يكون
 مبدأ الفاعل مختلفه وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ الفاعل على وتيرة واحدة كمن
 لا يكون عارضة للارادة بل واحدة لما هو النفس الفلكية فقد علمنا ساكنة ولما اسرنا القسم الاول في النفس
 النباتية مسلک في ذكر النفوس الاول بيان قوامها ثانيا طريقتا التي من الاولى الى الاخرى فقدم نفوس النباتية
 وقوامها يسمى طبيعة بناء على ان الطبيعة يطلق على الفعل بغير ارادة وهذه القوى مشتركة فيها النباتية والحيوانية
 كلها وهي التي لا تخلو من الارادة اخرى فادع لما منها من الارادة والمقدرة اثنتان يحتاج اليهما انما النفس
 وتكميل وهي التي القوة والحاج اليها لاجل الشخص القاذية والنامية والقياس القمية الالهية وهي المرافقة فاستند
 الفصل الى السبب فالقاذية التي لا يرد منها في بقا الشخص حصة حيوة نسبة القاذية بالاعتقاد هي التي يحصل فيها اثرها
 مشاكلة الذي ينفذه بدلا لما تجل عنه ثم فعلها باسوة لثمة الاول تحصيل الحاصل الذي هو القوة القاذية بالفضل مشبه
 بالصفوة وقد قيل في عدم القاذية في نفسه او كسفت المبدأ في الثاني لا لزوم وهو ان يلحق ذلك الجبر بالصفوة
 بجعل جزء منها وقد قيل في كفا في الاستسقاء المعنى فان القاذية تبرز من الصفوة وله كنه يصير بعد ان به الاثبات
 ان يجعل له لاصحاب شيئا من كل حصة حتى في قوامه ولو قد قيل في كفا في الربوبية والهيبة وقوامها في
 والقاذية من فعله او ضرورة المستحق لفساد المزاج بان القوى الجسدية متباينة في آثارها كما تقدم في بعض النسخ

وقد ثبتت وقوتها لقوة الموت وبان القوى الجسمانية متى ان ضرورة الموت تدل على وقوتها ايضا وانما كان
 ضرورة لان الرطوبة القوية تبطل بعد من القوت وذلك لان الحرارة الغزيرة والحرارة الخارجية الحركات المتعددة
 والمبدئية تبطلها حتى تبطل بالكلية فيليب اليوسه والرطوبة الغزيرة وتبطل في الحرارة القوية كالتفكك لمسيل
 عند انقضاء البدن وعلية الما لم يل الموت الثاني التي لا بد منها في وصول الشخص الى كمال التعامل الغدا بين الاجزاء
 نفسه اليها فيكون في الاقطار الثلاثة منسبة طبيعة اى يريد في تلك الاقطار منسبة نقيضها طبيعة ذلك الشخص الذي له
 تلك القوى الى غاية اى غاية النشوة في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها لا كورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل
 خارج عن القوى الطبيعية والسين فانه يكون بعد كمال النشوة اى كورم وقدر ما قبل ان الحسن لا يكون الا في
 القطرين ومن آية مخصوص بالمرم واني حركه دون الاعضاء المملية كالقطر والفاضة وذلك اى بيان وقوفها منسبة
 انه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو في الاول رطب في الغاية فيتاقي لقوة الغذاء في اجزائه بسبب طه
 ثم تجف يسرا يسرا وتفسد النشوة قليلا وتكون النشوة الاكيدة لا تتجدد الا عضوا فاجففت اعضاها ففان كمالها
 لم يفسد بل ظم تصور لقوة الغذاء فيها فوتمت النامية عن فعلها ضرورة وبطل تبطل بالكلية او تبقى اوتها
 فيه تدوم النشوة ففهم النامية تحصيل ما يتعلق به فعلمنا وهو اذا من الغذاء على بدل ما يتقبل فاذا سواه
 النشوة انقص عنه فانت محل فعل النامية قالوا في النشوة في اعضاها المتخالفات النامية فان فاوية العظم يحصل
 النشوة اى ما يشبه وكذا فاوية اللحم وسائر الاعضاء فلو اجتمعت طبائعا لم تتحدت افعالها وسهنا اى ومن
 الاربع المحذورة اثنتان يحتاج اليها لبقاء النوع فقطح كون بقاها محتاجا الى الاولين اليه بتوسط الشخص
 وبما المولدة والمصورة فالمولدة يفعل من الغذاء البعد العظم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للنش اى لنش ذلك
 الشخص الذي فصلت منه وبى في كل البدن كما ذهب البقراط واسنائه فان المنى عند من يخرج من جميع الاعضاء
 يخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله على هذا فالفئة تحالف الحقيقة متشابه الزاج لان الحسن لا يميز بين تلك الاجزاء
 وعند رسلهم تلك القوة لا تتفارق الا في اثنين فيكون المنى متولدا منها متشابه البقعة وفي كليات القانون
 ان المولدة وان تولد المنى في الذكر والانس ونوع يفصل القوى التي في المنى اى الكيفيات المرحية
 لان اجزائه متخالفة المرحية ففهم اجزاءها متخالفة بحسب عضو فيحصل للعصب مزاجا فاما ذلك العظم والشرطين
 وغيرهما وذلك من منى متشابه الاجزاء او متشابه المزاج والمصورة وبى توجد في المنى عند كونه في الرحم فامية
 الفيد تلك الاجزاء اى الاجزاء النما لفظ الحقيقة اما استعداد في المنى الصورة القوية والاشكال والمقاييس
 التي بها تصير مثلا افضل بعدا كانت مثلا بالقوة وبان القوتان اى المولدة والمصورة تتحد هما في القوة
 وهو ظاهرا النامية اليه وذلك بان العظم الاعضاء توسع مجارها حتى يصير الى النسبة الصالحة لتوليد ولد وذلك
 لا يكون المنى الا بعد عظم الاعضاء فانه الاربع تتحد ما ربح اخرى جعلها خادمة للاربع المسببة لكمالها فاما تخديم
 النشوة المولدة النامية ربح كمنها خادمتين لباقيتين كما مر الا وى لها ذبوبة وبى التي تجذب الخلق اليها فاما

ویل علی وجه واحد حست الاول حركة النفس الحساسة ليست طبيعية ولا متعينة بل هي حست العسل
 بل كان يجب ان يحرك الی السفل وبعده لكونه ثقلاً والثاني لبطاؤه فيعود اسه يميل الشكس النفس الى علوا
 تاما در يكون حركته الى علو ولا روية اما من النفس اذا لا شور له حضور الا لاداة واما من المتعينة فيكون حركته
 النفس الحساسة الحساسة من المتعينة بل قد يريه الانسان حركته في نفسه فليس
 النفس او يجذب الي داخل فوجب ان يكون تسرة طارئة من قاسر وهو الملقى من فوق بان يقال الحيوان يرفع
 باختياره وقد ظهر لطلانه واما جذب من تحت وهو ان يجذب بقوة جاذبة فيها هو المطا لوجه الثاني انتم
 انفسى الانسان فذا لم يتناول لعدة شيئا لم يمتلئ لشيء وهذا غير ما يخرج بالقي الحلو ليس ذلك لا يجذب
 السدة اى الحلو الى قويا لاسه صحتها اليه طبعيا ولذا تناول الانسان وداكر كبريا فالرسة والسدة وبعدها
 النفس ونفسه ولا يتعد رنة الا ليسر في ما يفتح بالقي با اختياره الوجه الثالث قد يبعد السدة يجذب النفس
 في بعض الحيوان القصر المرسة كالتمساح حتى يخرج عنه لا غنة ولا حيث يلقى فرك لونه واسما واذ كان
 الا لشيء لهما الس جذب النفس اقل هذه الوجهة الثالثة على ان في السدة قوة جاذبة توجه الالى الرحم بعد
 القطع الحساسة فيعرب اذا خلا من الفضول يشتره في الی الس حتى يحس كانه يجذب الا طيل الى الی
 حبيب الحمة الدم الى داخلها قد سى بعض الرحم حيويا متشابا قالى الی الس تغيب بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم
 الوجه الرابع الس الدم في كل كسبة مخلوطا بالفضلات الثلثة اعني الهلزم والصفراء والسوداء ثم يميز تلك الامور
 في الخلطة ويغيب الی كل عضو نوع من الرطبة تطبق في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطبة مثلا فيقتر
 بلا فتح ذاك المتأثره الساب كل رطبة تالى عضو طيبة واياها اكثر رطبة فيه فترسل وجود القوة الجاذبة في
 كل الاغصان الثلاثة من الاربع الحادوة اليها ضمة وهي قد انشأ في بعض الجوارح الفضل من السعة في غير
 الاغصان اعني في صورتهما اعني القوة التي يعقبة صورة الاغصان في الفضل من الاغصان في كل سة والقانون
 ولما اليها ضمة التي يحل باجذبته الجاذبة وسكة السا سكة الى قوايم سها الفضل القوة العبرة فيه والى في علاج
 الاستقامة الى القنانية الفضل قال الامام الرازي في الكلام نفس في ان القوة اليها ضمة غير القوة الغاذية
 ويوجد انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع الس منها اليها ضمة فلتلك في اعرق فتقول باجذبته جاذبة
 عضوية شيئا من الدم وسكة سا سكة صورة نوعية واذا صار شيئا بالعضو فقد طالت عنه هذه الصورة
 وجه شدة صورة اخرى عضوية فساكون الصورة والعضوية ولما الصورة لا يفسد الا في كل مكان فساكون من الخبيث
 الا في بعض استقامت المادة للصورة الدورية فيستند استند بالصورة العضوية الى ان ينزل منها الا سة
 ويجد في غيرها الاخرى فبما سالتان احديهما سابقة وهي تزايد استند او قبول للصورة العضوية والاخرى
 لا تقدر وهي حصول هذه الصورة في الحالة الاولى فعل القوة اليها ضمة والثانية فعل القوة الغاذية فيهما سة في قولهم
 اى البعض الذي هو نفس اليها ضمة استقامت ما اقره بين تمام فعل القوة الجاذبة وليندر الحصول لصل السة في جها

يكون ما انتهى حصول الصورة العضوية ثم اقترض الامام عليه السلام ان يشار اليه العلم بقوله يمكن ان يقال ان الحركة الى شئ
 في الصورة المتحركة الى الموصلة اليه وتقرره على ما في الباب احسن لشدة ان المقولة انما هي متحركة لا في الكيفية الى الصورة
 المشابهة بصورة العضو وكل حركة شئ الى شئ آخر فهو الموصول الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما
 العضوي فظاهر من ان القوة من الصورة لا تخرج عن الصورة فالتدبير الى الصورة العضوية واما الكبري فظاهر من ان القوة لا تخرج
 ما حرك شيئا الى شئ آخر كان المتوجه اليه غاية للحرك والمشي كونه غاية ان المقصود الاصل هو فصل ذلك المشي وقد
 اجتمع بين سببها ذلك حيث خرج على ان بين كل حركتين سكونا فاختار محال ان يكون الواصل الى حدود اصله اليه
 بلا علة موجودة موصلة ومع ان يكون هذه العلة غير التي زالت عن استمرارها فلا بد من ان يفتضح انه لما كان لا يزال
 عن الصورة المتحركة هو انما هي متحركة وجب ان يكون الموصول الى الصورة اليه اما هي متحركة فهي الغاية لا غير وعرض ثانيا
 بما ذكره الله عز وجل في قوله والارواح بالصوره بنا بر الصلة المادة بغير ضلالت الصور عليها والاختصاص لما هو واجب الصور
 القوة انما هي متحركة في الحقيقة بغيرها لا سيما الاستدلالات المختلفة بالقوة اي الشدة والضعف التي من جملة ما يميز
 المادة بغير ضلالت الصور والصوره وكذلك القوة الغريبة لانه لا يستدلالات متغير من قوة اخرى في الاصل او انه
 اذا تم لا بد له وكل الاستدلال فاقضت الصورة وحسب المتكثرة فان لا فرق بين المتكثرة والقائمة ولذلك
 لم يذكره في النسخ في شئ من كتب النفاذ سوى هذا المصنف الذي سينا في الخوازم وقال ابن سينا في الميسر على ما في
 الباب احسن للثبوت ارجح وعبارة الارباع منها على ما لا يلزم ان يقال وعدا انما هي متحركة في باب
 القوى ولا خلاف والارواح من كتاب الما يسمي النفاذ ارجح المجازية والماسكة والهاضمة وهي التي تسمى
 الخفاة ويجعل شيئا بالعضو المتدني والدافعة واعلم ان الحركة كركب من جوهرين احدهما اصل لان الشيب بالمتدني
 والثاني غير اصل له وان الهاضمة كما بعد الخفاة الصلح بالجوهرية على ما مر في الفصل الذي لا يصلح لتعشيش منه اي ان
 الخفاة لا تدفع ترقيق الخليط حتى يندفع وتخليطه التوقي فانه قد يتشرب جوهره من القوة فلا يندفع تلك الاجزاء المتشعبة
 فيه واذا خلطت لم يتشرب العضو وانما في الكمية وتقطع المزج فانه لا يندفع بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والامداد والصلح
 من الهاضمة اما بما كانا في الجوارح مثل البازي فان حرارته ما يذيب الخفاة والارواح عليها بلا احتياج الى اذنى الحماية
 فانما ربا ياكل التراب ويحرق كيلو ساسن غير مستحالة باذنى المحل ياكل اما ما يابس ولا يشرب ما لو لم ياكل رطوبتها
 كما في الآتي واكثر الحيوانات ثم المفسر الذي هو فصل الهاضمة مراتب ارجح الاولى في العدة بان يحسب الخفاة
 كيلو ساو هو جوهره لا للشك الخفين في بياعته وقوامه وهذه المرتبة تدعى في العلم لا اتصال مع سطح العدة حتى لا تنهار
 سطح واحد على طريقة سطح الباطن من القرع الذي لا يزل طويل وداس تدور ولذلك فصل الخفاة من القوة في الفصل
 الثاني من الاصل في الطبقة منها لا المدفوعة المخلوطة بالزيت فدل ذلك على استمرارية كفاءتها بالفتح المرتبة الثانية
 في الكبد فان الخفاة بعد ما ركلها سادس الفع كفاءته اسه الا كما قد خرج انما هو لطيف من العدة ومنها
 من تلك الاسماء التي انخر اليها الكشيف فتمت باللطيف التي انما هو لطيف من اسرارها وهي عروق ومخاط

عليه نيقة نجا وليفاد اصله من الكبد انما الصفة جميع الاسباب لا لشفة قالوا واذ اذ من السه سار يقا ما لى التوكم سمي
باب الكبد هوى كى كبر شرب كى واحد من طرفه الى شعب كثيرة وقيمة فشب طرفه الحار رجب متقل فواتها
الوجات الما سار يقا وشب طرفه الاخر تصغر وتضائل وتمدق جدا فى الانشباب ولا انقسام وتقتدر في الكبد
بحيث لا يخلو شئ من اجزائه عن شعب هذا الفرق فاذا انشبت لطيف الكيلوس فيها مراكب الكبد لما ياكل
فيلطف فيها اى في الكبد انطباقا تاما ويعبر كيمو ساد يميز الا خلاط الاربعية المتولدة هناك بعضها من بعض
وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه اى اكان من اجزائه لطيفة نارية اى فيه حرارة وليس بها خلج
ويميل اى الاحراق وتختص بلبا اى ولحمها يماحور ونفسه يفلو سائر الاجزاء النارية كالرغوة وهى اصغرا
في حارته ما من من فاعل الحرارة المارة المفردة وعلما الجسم اللطيف قالوا والاطبيس من الصغرا كى غصم
الدم وسببها على الحرارة المستندة والما الحرق منها فاعلموا الحرارة النارية فى فاعل الاجزاء اللطيفة والروية
اى اى فيما برودة وبين اما لطيفها وانما البشعة احترقها وصية واما اى لطيفه الراتو رتب فيما اى فى الاجزاء
الغضائية كالسكرى سوزا كى ما حرقه قالوا والطبيس من السببها كى الدم وطرفه من الحلاوة والصفوة وما تصيب منها
الى ثم السعة لتتخذ طرية على المخرج حاضف حصص كسبها على حرارة مستندة اما الحرق منها فاعلموا الحرارة
مجاورة من الاحتلال واسبب الماوى للسودا والشديدة الخليفة الغليل الرطبة من الاغذية وما يمتزج بها
اى من الرغوة والسكر منه ما قد تم فلهذا هو الدم وهو طراى مايل الى الحلاوة فيكون حلاوة القياس الى اللبنة ومنه
ما سرج اى في تليخ الطباقات ما يد كانه دم غير تام يلفخ وهو البغيم وفيه حلاوة لاكونه واما غير الفخ وكما كان الكلى
اقرب الى الفخ كان اى لوانه قريب من لادم وكما كان من هذه الاربعية لطيفه واما غير لطيفه فذلك اى كونه
غير لطيفه اى التغير من جبهه فى نفسه من الاحتلال الواجب له الذى يصلح لان يعبر جزءا من الاعضاء واما الحلاوة
تخالط اياه من اختلاف آخر غير لطيفه وطرية غريبة ترطه من خارج ولما اى ولا خلاط لطيفه لطيفه اسما لغيرها
الاطبا كسنا بهنا لبيانها فان اشكيت ان تعرف فاعلمها فارجع الى الكتب الطبيعية المرتبة الثانية فى العروق
فان الاخلاط الاربعية يمدد فى الكبد تنصب الى العروق الثابتة من جانبها المحب للمسى بالاجوف المقابل للعروق
الثابتة من مقعرها للمسى بالباب ثم يندفع الاخلاط الى العروق المنفشة من الاجوف تحتلظ بعضها بعض
وفيها ينقسم الاخلاط انهما ما تافو ما كان لها في الكبد هناك تميزا يصلح غذا لكل عضو فغيره يستعمل
اللاذ كى جازية العضوية المرتبة الرابعة من الاعضاء فان الغذاء اذا سلك فى العروق لكبار الى الجداول
ثم منالى الشراى ثم الى العروق اللبية يرشح الغذاء من فواتها اى من فوات اللينة الشريفة على الاعضاء وحصل
لها من الاعضاء كل عضو اى حصل غذاءه كل عضو لا غذاءه المرشحة عليها تشبه به التصاقا وقد حصل لبقى
الزبول ولولا ذلك لحصل لبقى المرض والهوى وفيه القوام وقد حصل به كفى الاستقاء والاصواب والمخزن فربما
المشرقة ما قد ساند من لان الاخلال فى الاستقاء للمخنى بالاصاق والذبول في تحصيل بدل ما يخلو فى المرض

تسک الرطوبات التي هي اقديتها وابلجها رانيا القزني التثليل اسه الجسم الجاح بين الرقة والفعل كالمشرب
والاحتشأ الرقة في المعدة على لمود المنى من الرحم والاخلاط من الاعضاء الذرة من شاة النزول لا ينزل وادنا
تقلا ذاسي القليلة الخفيف الذرة ليس من شاة النزول كالنظيم الكبير الخفيف الوزن على ما تقدم ينزل علمتان
ثم يسي من كوة واحدة من المعدة والرحم والاعضاء القوة الساكنة الى الرية من كوة واحدة الدافعة الى الفذ الحسنة او
للعنوة اليه فبعين بينهما جاذبة العضو في جذب القذ او المفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط
الشنة فيا فذلك عضوا يلما يمد ويدفع ما يافيد ولولاه لم يخل شئ من الاعضاء من الاخلاط التي تعدد واليه يعود
ترك هذه الكمية اولى الى اعمد من نفسه عند الهز اذ كان اليه از مقبلا وكان في الاسان فضل تنزل
كان معدة واسماء وسائر احشاء تنفر من موضعها وتحرك الى اسفل الدفع النقص حتى انه ربما اطلع المعاد
المستقيم عن موضعه بقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يرض له من الذخيرة ويدل عليه اليه من غير اعتبار
واعترا ح في المعدة من الاستراخ من موضعها الى فوق بحيث يتحرك معها مائة الاحتشأ كذا يدل عليه
سائر الاستغافات الجوانية وغيره اذ لابد لها من دفع يدفعها طلبية انتبات تعدد القوة وتفايرها
بالذوات على راس الحكم بطله من على اصل من ان الواحد لا يصيد عنه الا الواحد الا اجاز ان يستند الكل
الى جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت فيما مضى اسه ضعف هذا الاصل وفساد
فلا يلزم ما بين عليه من تعدد القوة وتفايرها ثم ان سلمنا محتمة قلنا شرط عدم تعدد الآلات والقوانين اذ لا
يكون ان يصدر عن الواحد شيئا من القوة والفاقا وانه اسه عدم تعدد الآلة والقابل فيما نحن بصدد وغير ملزم
فما كان لا يكون هناك القوة واحدة تجذب الطعام بآلة ومسكه باخرى وتضمه بشانته وتدرج كذا رية
او تورد الغذاء تارة اكثر من اخل وتارة تقبض او مساهبها فلا تعدد في هذه القوة والاعتبار ما يقال في
بيان تعدد القوة نحن نرى العضو ياتى احد بها الى احد من القوى وضعفاته الاخرى منها فاما
امر ان متجانس قطع لا يتعارض متجانسين في ذات واحدة ضيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف في
العضو لضعف الآلة واختلاف فيمالا لضعف وقوة في ذات القوة ثم نقول في ابطال القوة سيما القوة
المتصورة كما زعموه ان من تامل في عجائب الافعال المحادثة في عالم الطبيعة من القينات التخالفة الانج
والجوانات المتباينة المتقايين البالغة تلك الافعال المعجبة من الايقان والاحكام القصي النهاية وكان ذلك
المتأمل را حيا اسه فطنته وانصاف باقيا على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها من الذكاء ليل اسه
الصواب لم نعلم بصيرة التقليد من اهل الا هو لم يكن اسير اسه مطورة الوهم الى سحره لان القلب يسم
على عقله من تلك المتأمل بالصورة انما هي تلك الافعال المعجبة البالغة تلك الدارجة العالمة لا يكون ان يستند
الى قوى بسيطة مركبة عديدة الشوفا ليرض صايرها ما يحدث في الحيوانات من العصور والاشكال والخطا
لقد رية ولا مصلح التلا في الرحم والعارض في سائر العصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك الملة

التشابه بين الاجز لئلا يراى المصوب وما يراى فيها اى فى تلك الامور الحادثة والمعارضة من حكم واصل لم قد تحريت
 فيما لا اذام وجوبت عن اور كما العقول والافاضة الممدون فيها اى من تلك الحكم والمصلح كما علم فى
 الكتب التى دون فيها منافع اعتناء بحريه واشكالها وعتادها وادائها مما خمسة ايات واصل فمنا اكثر مما علم
 كما لا يخفى على من هو على علم ذلك المتأثر بالعلماء ضروري لا يشوبه به مطلقا المنقضى بوجبه من الوجود
 انما اى تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن علم كمال غير بدواطن الاشياء لا يخفى منها حكم متقن افعالها لا يتقن
 منافع التى يصور قريبا عليها تقدير على كل ما تعلق به شيعة بعد علم الحيد كما لا يخفى به الكتاب الكريم فى عدة مواضع
 فى عرض الاستدلال على غلظة الصانع به وكما له وقوله هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء يدخل ابراهيم
 فى موضعه على انه علم ضروري يستدل به على غير هذا هو الحق الزم لا يتاخر الهائل من بيده ومن غلظه على
 ان الاحزات بالقابل المختار واستاد الاشياء اية ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة
 هى ان غير متصور من كثير من امثال هذه التحولات التى يكذبها العقل الصريح وبما لا بد من الصريح وقابلها
 العقل السليم ولا يخفى عن لها من ذرى من يتقن ربنا لا تنزع قلوبنا بعد اذ بدت فادب لبنا من لدنك رحمة لك انت
 الوهاب منك المبدأ واليك الاياب تلك هيما ان آخرا على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتوحيدها
 الاول قالوا هذه القوى الاربع الخادمة للاربع الاولى يحذفها الكيفيات الاربع فاشد حاجتها الى المحركة
 لما صحت لان النفس مصبارة عن حاله المتقلبة وكيف وهى لا تحصل الا بتفرق الاجزاء والاعينطة وجميع الاجزاء
 الحقيقية ولا يحصلان الا بحركة مكانية تفصلها خضرة حركتان كيفية واثنية كواحد من الخدب والدفع حركة واحدة
 اثنية والاساك وان لم يكن فى نفسه حركة بل هو من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحرك الليف التوريب
 الى هيئة الاشغال فلا بد فيه الايم من الحركة الاثنية واذا هبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك
 ان البرودة مستحزمة فلا يمتنع بالذات شيئا من القوى بل هى محتاجة فى افعالها وحركاتها الى المحركة
 التى ينادى بها لما كانت الحركة فيها اكثر كما لا خضرة كانت حاجتها الى المحركة اشد ثم الحاجة الى المحركة
 حركات فى الامرين كقوة قلة قالوا ولا جذاب بالفضل القوة كماله المتعاطين واما باضطراب الحلال كما جاز
 الماء فى الزرقاء واما بالمحركة وان كان هذا الاخير راجعا الى الحقيقة الى ذلك الاضطراب فاذا كان
 الحاجة مساوية حرارة كان الخدب اقوى ثم دانة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما من ان فعلها
 لا يحصل الا بتحرك الليف لكن لما كان مدة تسكين الماسكة للقد كثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجا
 اصل واخذ بالقوة حاجتها الى الميسرة الماسكة لان فعلها بالذات هو الاساك والتسكين والميسرة نافعة
 فى ذلك جدا ثم الحاجة الى ان حاجتها الى التحريك اشد من حاجتها الى التسكين اجزا منها وتقبضها باليد ليسكن
 من التحريك ثم الدافعة لان فعلها بالذات تحريك والميسرة تعيد زيادة الحركة والروح والانتها من الاعتناء والى ابد منه
 فى المحركة ولو كان فى الريح فاد الكمال اشر فلا سبب الرطبة لتسكن المحركة حيث كانت الحركة فى المجازة اقوى

كانت حاجتها الى اليوسفة اخذوا اليوسفة لا حاجة لها الى اليوسفة بل الى الرطبة العتيقة التي في القوت والرج
والطبخ والالتصاق والبرودة من كونها متافية بالذات لا يقال هذه القوى مجزوم بالعرض اما سكتها باعنتها على
حبس اليوسفة المورب على بيته لا شامل بالصلح اما مساك ويجزوم كذلك الدرافة بانها يمنع تحصيل الروح المعيشة
على الدخ والنفذ فليعلمها وكلها كانت اذ كانت اعون واليوسفة المحب اليوسفة والصامو كيتفهم فيكون اقوى في
الدخ ففكر ما ذكر ان الحرارة يجزوم جميع هذه القوى والبرودة لا يجزوم الا اما سكتها والدرافة وان اليوسفة يجزوم ما سوى
اليوسفة والرطوبة يجزوم ما فقط **التشبيه الثاني** في قد يتضاucht هذه القوى في بعض الاعضاء المعدة فيها جاذبة
اليها ما يصلح لها وجاذبة اليها لغيره لا بد من خارج وبالجمله فقد فضل المعدة تارة لافذ البنية الغذاء ليساير الاعضاء
وتارة لا غنة لكونه اكثر من الاعضاء الكبد ساير ادواته التذرية في المباحث المشتركية قال بعض الحكماء
ان هذه القوى الاربع يوجد في المعدة منها خمسة اعمدتها التي تجذب غذاها لا بد من خارج الى تجويف
المعدة والتي تسكن هناك والتي تقيدها الى الصلح ان يكون هو الذي يدفعه الى الكبد والاشياء التي تجذب الى
المعدة غذاها على الخصوص وتسكن هناك وتغيره الى جوارها ويدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لانها تنفر
الى الدم في جميع اجزائها لعلها لا بد من على اختلاف جوارها في المعدة والكبد فوجد بها اليوسفة الاولى باجوازها
الارضية تغير الى جوارها الكبد كما ان التغير مصارة في التغير في المعدة وهذه الثانية المعدة باغواها الاربع الرأزي
ان كان هذا احتاجا وجب ان يحرك في النظم اللسان والمري والامعاء العروق السماة باسار ليقاها الجمله في جميع
اعضاء الغذاء **القسم الثاني** في النفس الحيوانية وليس قواها التي لا تعبد في النبات لغسانية وهي اما مدركة
واما محركة لان امتيازها من مشاركا في القوى الطبيعية بها تميز القوتين والدركة اما ظاهرة واما باطنة
فتميزه انواع ثمانية **النوع الاول** القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة على الحركة لان تحريكها انما هو
بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة بطورا وهي الشعاع اي الحواس الخمس الاول البصر
فكما في اي شيء البصر قولان بل اقوال ثلثة مشهورة الاولان الثالث قريب من الثاني فلهذا المعنى في قوله وما قولنا
واحد الاول وهو ذهب ارسطو ادبنا من الطبيعيين انه انما يحصل الابصار بانعكاس صورة المرئي بترسبها
المكتشف الذي لا لون له فاما يتسور وراه الى الرطوبة الجليدية التي في العين والظلمة عما في جوفها من اى من تلك
الجليدية وذلك الجوف الذي يتصلب فيه الصورة زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصله قاعدية سطح المرئي وراسه على البصر
ولذلك اى ولان الابصار بالانقلاب مع الوجه المذكور دون الخروج الشعاع الى القريب اعظم من البصير
لما في القدر بحسب نفس الامر بل من المرئي في حالتي القرب والبعد ذلك لان الزوايا احد الذي هو امتداد
سطح المرئي كقرب من النقطة التي يخرج منها الخطان مستقيمان محيطان بزوايا كان اقصر ساقا وتر غير تلك النقط
زاوية اعظم من تلك الزاوية فاما ان كان المحل ساقا فلهذا زاوية اصغر من تلك الزاوية البعدية والى النفس انما يدرك الصغرى
في المرئي باعتبار تلك الزاوية فاما ان كانت ضيقة كان الجوف اقل من الجليدية فيها صغر فترسم صورة المرئي غير في

التي على سطح الخروط كما مرته اليه شارة في صدر الكتاب فيفقد الى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان القطع
 المتوسط جساوية المتساوية المتساوية فرض هناك فكانت بان يكون الى الزاوية المتساوية تلك الخطوط وصلت
 الى ذلك الماء المنفصل والى السطح الى سم الخروط ثم وصلت الى طرفي المثلث فيكون زاوية راس الخروط اكبر منها
 في الصورة الاولى فلذلك يرى المثلث الى اعظم ولو انعكس العرض الى الخطوط الى طيات جانب السطح غير هي امزوا
 على القول بالانطباع ليس هناك فروط ولا خطوط مستقيمة فاخذ في الشكاف على الاستقامة والاضلاع الاسطوي
 سهل التوسيع المحض والتفصيل المصروف فثبت حال زاوية راس الخروط والمجوز الواضح فيما من المليمية فيضادات بين
 طرفي الاما صغير وكبير ثم ان الاضلاع الى جهة اسم او طاقا انما يكون زاوية الصغرى من زاوية الروية كثيرة ومن
 التصورات مثل زاوية تقاطعها موضع يات غير الموضع وقد نهد بعض من ملهو المسم من حقيقة مساهمة المتناظر
 وان يتشكس الشعاع البصري وغيره من السطح مصعب كالمرآة والماء الى ما يات بل زاوية مساوية لزاوية الروية بين
 زاوية الشعاع وليكن التصوير للانعكاس **الحمد لله** على سبيل ما **دوب** هو المثلث من سطوحه مقابل المثلث
 بحيث يكون وضعه من كونه من المثلث **د ا ب** هو المثلث الشعاعي المتناظر الى المثلث **د ه ب** هو الشعاع
 انعكاس لزاوية **ا ب ج** في زاوية الشعاع على سطح المثلث من جانب **ج** وزاوية **ه ب ج** وزاوية
 الانعكاس عليه هي متساوية لزاوية **ا ب ج** ولما تساوا وجب ان يتساوى المثلث **ا ب ج** و
ب ج د وازاوية **ا ب ه** هي الواقعة بين خطي الشعاع المتناظر للانعكاس وقد يتبين هذه الزاوية
 كما اذا كان الخط المتناظر كما على سطح المثلث فيخلق عليه الخط انعكاس والانعكاس الشعاع فيكون ان ينفرض
ه المثلث **د ا ب** المثلث فاذا كان الشكاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرف المثلث
 انطباع الامتحان المستقيم وان كان مختلفا بحيث يكون المثلث البصري مختلفا فالواصل اليه اخطان
 الاسودان المتعلقان من الاستقامة الى سم الخروط وزاوية الاضلاع هي الزاوية المتوالية من الخط المنقطع
 هو وضع على الاستقامة والاضلاع كزاوية **ج** كما ولما انكسر ذكرنا من الاضلاع والانعكاس على
 زاوية متساوية لزاوية الشعاع لوانه كثيرة من روية اشجبر على انكسر زاوية التفسير في الماء كما اجابته
 وهو ما يستلزم ان لبيان ما فانه خروج من العنق الكلاسيكية بالكتابة اما روية التفسير كذلك فمن لوازم انكسر
 لان زاوية الخطين الاسودين عند المثلث اكبر من زاوية الامتحان كما مر ذلك في المصداق الرابع من الموضع الاول
 واما روية اشجبر متساوية من لوازم تساوي زاوية الشعاع والانكاس ولنشير اليه هنا استقامة
 خفية هي التي يفرض من خط **ا ب ج** عرض المثلث **ب ج** اشجبر القام على سطحه والمثلث وقترض على **ا ب** تقطعي
 بعد على **ب** تقطعي **ج** فاذا اخرج من **ج** خط شعاعي الى **د** آخر الى **د** وجب ان يتكامل اول الخط **د ج** و
 ليكون المزاوية الشعاعية اعني زاوية **د ج** لان الانكاسية اعني زاوية **د ب** وان يتكامل **د ج** الى خط
ج فيساوي ايم شعاعية **ه** واما انكاسية **ج** **د ب** حتى يكون الخط انكاسية **ج** على المثلث **ب ج د**

فانه لما لم يشتر ان اختلاف نسبتها الى الشئ انما هو من جهة التماثل في كونها الى الشئ فانه من جهة كونها
 من اشياء اشبه الجسم بالمتصل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر لمحموس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس
 بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقال ان المحسوس بالتحقيق كالبعصار ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه
 ابا عمرو محسوسا اصلا لانه لا يتصور ان يكون له حقيقة فانه محسوسه بالتحقيق فاطلاق المحسوس بالعرض على
 بغيره وبينه بالاشراك في الظاهر وهذا خرج الجواب عما ذكر في الباب من المشتبه من ان هذه الامور ليست محسوسة
 بالعرض لان المحسوس بالعرض لما لا يحس به حقيقة كونه مقارن المحسوس بالتحقيق وان شئت حقيقة كونه على ما ليس له
 العقل المستفاد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولاد بالذات وقائم بالجسم ثانيا بالعرض ولا شبهة فيه
 وليس ذلك قائم بين الجسم المحسوس بالسطح كلب والجسمية مرتبا ونسوبا بالذات مرتبا ومحسوسا بالجسمية مرتبا ومحسوسا
 نفس على ذلك معنى كون الشئ مشترك بالذات ومرتب بالعرض فاذا قلنا اللون موكى بالذات كان معناه ان الوجودية
 متعلقة به لا توسطه بل تلك الوجودية بغيره وذلك لا ياتي في كون رقيقة مشوشة بروتية اخرى متعلقة بالوجودية فيكون كمالا متبين
 بالذات كمن روية اعمدها بما مشوشة بروتية الاخرى ولنا قلنا المقدار موكى بالعرض بواسطة اللون لان معناه ان كمالا
 هو يتبعه متعلقة باللون اولاد بالذات والمقدار ثانيا بالعرض وكذا لا يحل في ملية ولا ياتي في سماء مشتركة بين الحواس
 محسوسة بما لا يتصور ان يكون الشخص بالعرض المتعلق بالاحساس به البتة والمتعلق بالوجودية الى نفسه ووجد قد تصور بروتية متيندا و علم
 ان المقدار اشراقا في النفس ليس ذلك الاشياء بروتية فافهم الفرق بين معنى المحسوس بالعرض وادراكه في العلم بل
 تقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول كذا اشار اليه المصنف ايراد كونه قد في المعنى الآخر النوع الثاني القوة
 المدركة بالباطنة القوة التي يحل بها الادراك الباطني سواء كان مدركة او حسية في الادراك وهي المسمى بالادراك
 المحس المشترك وهي القوة التي ترسم فيها صورة الجوانب المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي كالجسم ليس لها
 فيها لها النفس فغير كمالا كانت هذه القوة لا النفس في ادراكها كما سميت مدركة لما في القوة اي يدل على ثبوت
 والمحس المحس المشترك ثلثة اوجه الاول لانه فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث يرسمها سرا لها
 اكننا الحكم بعض المحسوسات على بعض اياها فلا سلبا بل ان يحكم بان هذا اللون هو هذا اللون وليس هذا اللون
 كان انما في الحكم النسبة ليدون بمحض الحس انما في الحكم بما الحكم عليه حتى يكون له حقيقة انية فينبأ ويطبق في الحكم
 ليس شئ من القوى الظاهرة كذا كذا كذا بغير قوة بل متعلقة فان قيل الحكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى
 قلنا يتبين ان الجوانب لا يدرك الا بالقوى في ما يتدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية يدركها
 يتدركها في ما يتدركها العقل لان يقول فما توكل في ان حكمنا بان زيد انسان لان كان المدرك مما واحد فان المدرك
 هو في الحكم المدرك العقل اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الحكميات وح فقد جاز ان يكون الحكم
 بين المحسوسات الجوانب هو العقل والاي وان لم يكن يدركها بالطلب بل الدليل والحكم المدرك ان يحضر في العقل
 قيل اهل كما اشترطه ليدركه كذا في ان تمام صور المحسوسات فيه فوجب ان يتناك قوة جسمانية يرسم فيها صورة

والمشكك

يدبرته فلابد ان يجمع القول مع المحقق كما في قول القائل غير الحافق اليه حتى يشيع ان ذلك المحسوسات يجب
 ان يكون متاخر الى حد فخطا الثاني المحسوسات المشتركة ما حكم على المحسوسات كما سلت دونها اي دون القوة الحسية لان
 فعلها المحقق والاشك ان يابس كما حكم متاخر لما هو كما قلنا بخلاف ان يكون هناك قوة واحدة قد يحكم ساقا ولا يحكم اخرى
 فلا يلزم الا اعتبارا بالاعتبار دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذ كانت مرتبة في المحسوسات المشتركة في
 شأبة كما في المحسوسات المتمايزة عند الاختلاف اذ كانت مرتبة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت
 المحسوسات عما ظاهري من قايير القويين بحسب الذات قلنا قد يعود اذ كرم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها اما
 لما حقت اليه وهو ما بان يكون الصبر المرتبة في قوة واحدة فتارة يلتفت النفس اليها فتشاهد ما واما ما عجز
 عنها فلا تشاهد الا انما تشاهد تلك القوى في القوة الوهمية وهي التي تدرك العالي الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة
 كما لو ادرك الجزئية التي يدركها الشاهد من الذي يربسها الجزئية التي يدركها المستعمل من انما يحيل اليها فان
 هذه العالي لا يدركها من قوة مدرك سوى الثالثه فادري التي يحكم ان هذا الصبر هو في المحسوسات على ان النسبة التي
 بينها وان كانت مسمى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفها محسوسان مدركان بالمحسوسات المشتركة والحاكم لا يدرك
 الطرفين والنسبة حتى يمكن ان يحكم عليها بخلاف ان يكون الحكم المذكور لقوة الوهمية وليس المشترك الراجحة منها
 القوة المحسوسة وهي المحسوسات العالي التي يدركها القوة الوهمية كالقوة لها والنسبة الى الوهمية النسبة التي الى المحسوسات
 المشتركة فانفسه في اعتبارها بما ذكرنا من ان النسبة للقوة المحسوسة وهي القوة التي تنفرد في الصور المحسوسة والعالي
 الجزئية للقوة منها وتفرعها التركيب ثمة والتفصيل اخرى في مثل السنين في راسين واثان عدم الراس
 او الجوان نصف انسان ونصف فرس وهذا التعريف غير ثابت لسائر الخواص والقوى فلهذا لقوة اخرى وهذه القوة
 اذ استعملها العقل في مدركاته لا يتم اعتبارها الى بعض وقصده من حيث حقيقة كمالنا اذ استعملها العقل في المحسوسات
 مطلقا بحيث تخيرها كان قبل كيف يشاء فلهذا الوهم في الصور المحسوسة مع اننا ليس مدركا لها انما هي بان القوى بالذات
 كما رايها انما يتكسر الى كل منها ما يشي في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلهذا تعرف في مدركاتها
 واستعمل بها في الخيال ما ساقا على مدركاتها فلهذا فتنافسها فيما يحكم عليها بخلاف ان يكون من غير القوة
 العقلية بحيث حاربت مطالعة لما قد تفرق في اليها وتتم هذا النوع الثاني باثبات الاول عوت وجود هذه القوى
 الخمسة الباقية بعد هذا الخيال الخمسة التي هي ادراكات المحسوسات وادراكات العالي الجزئية استتبع بها في المحسوسات
 التعريف فيما قاله المحقق لان لا يعد من الواحد الا واحد وقد فرغ من النساء ثم من سلبنا صحة قلنا لم يفرق
 تكون القوة واحدة والاثبات خمسة او عشرة في التصدير تلك الاصل منها بحسب تعدد اجزاها في موضوع
 اخرى الثاني محسوسات المشتركة والخيال هو بل من المدرك من المدرك انفسه الى المدرك اعظمها الاول ثم
 الثالثه والاشياء في قوة تقديرها فيما مازد على كل الدرجة كالمحسوسات المشتركة في مقدرة اي قد يكون من الاول والاصل
 المحسوسات بالحواس الظاهرة والادراكات في موضوعها اي من المدرك الاول للمدرك انما هي في تقديرها وحسب الوهمية

علی حق این اوست صاحبها عدایا صین من بین الخلق والاخر من یساره فلو کان علی علی ارتسام هذا التصور
 هو النفس لزم کما فی کون هذا لعل الذي هو النفس نفسا انفسا في الکرم انما بدله مناجرة من المادة فلو قبل
 انقسام المقادير والمواد عن وجوده فخر من شأنه ان ذلك الذي ذكرنا ولا شيء يكون الخواص لا تصدق النفس
 في المدة كذا في ترميم الجوانب في تلك الاوقات ویدر کما النفس بلا خطتها الى ان تسم غناها فلا یزیم انقسام النفس
 وکما نوافست وضع ویزو یكون آفة النفس بالکمال الا ان دون المدة وینح اسناد الادراک الى تلك الاوقات
 وان لم یکن مکرر حقیقة هذه القوة لانه لا یتغیر شبه انقسام المستل في اثبات اقوی المدة کما ان
 یعلم ان القوة انما لا انقسام کل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اخص کما نوافست من المدة کما ان
 الاخر بدک شبع وجود القوة وتعداها هو المطلوب النوع الثالث من القوة من القوة وهي التي
 غیر متغیرة بل الحركة على معنى ان لها خلاصة الحركة بالتحریک او لا مانع علی قیاس ما من في المدة کما قد اید
 المعدل ظاهرة وبقوة من القوة باعثة علی الحركة قوة محرکة مباشرة للتحریک اما بالباعثة من قوتها ویزو فایا
 الجلب المتع وشمی شوقه والدمع الغریبی غیبه واما الحركة من التي یبد الاوصاف فی الغضلات فتبعد
 الاوصاف من مبادیها کما فی البسط اسی بسط الید هذه القوة البیضة في الغضلات هي المبدأ الغریب للحركة والمبدأ
 البعيد هو التصور بینما الشوق والامادة فلهذا مبادیها من مرتبة الفعال لا یتأثر بتأثره من المبدأ ان كان النفس
 تصور الحركة او لا یتأثر ان الیها انما یأثر به فیکون نوع فیها قد یأثر بالامادة او تصد لها او یأثر بها لیس لکما
 و یتبدل الاوصاف وادغامها قال بعضهم الشوق انما یجد فی نفس قدرتها من قوتها ویزو ویشاق واما الذي
 یقدره الشوق به القسم الثالث من الانقسام الثلاثة التي فی النفس الثالث المتصور لیکن الکربان
 التي فی النفس في النفس انما انما اسی فی بیان قواها واذکک کل قواها من القوة من قوتها ویشاق
 فبا اعتبارها کما لا کلیات واما حکمها بالنسبة الى کما یبذل السلب لیس اقوی القوتی والقوتی والقوتی
 و با اعتبارها استنباطا لاصنافها من القوة والکثرة ویزو او لتا للرا من المصورة في المصورة من المصورة من المصورة
 او تکرر لیس القوة والکثرة والقوتی من المصورة من المصورة من المصورة من المصورة من المصورة من المصورة
 الانسان من بین سایر المخلوقات خلاصی الا حکام الکلیة ما وده کانت او کما جود المانیة لا حکام المتعلقة
 یا فعل جبره کما کانت خیرات او شورا جملة کانت او قیمة ویزو من القوة الکثرة کانت استوح
 الا ان الجبریة انما یكون ضرب من التاویل والکلیة من مکرر کما کانت او کما جود المانیة لا حکام المتعلقة
 وکل ما یکرر کما جود المانیة ان فیصل او قیمة یبذل ان تکرر کما کانت او کما جود المانیة لا حکام المتعلقة
 قیما راسی فی المرحلیة مستعمل من المصورة لکثرة من الواجبات والصفات المبروری فی کینه وایجاد
 واما ما وکذا المانیة والعلل المبروری من المصورة لکثرة من الواجبات والصفات المبروری فی کینه وایجاد
 ووقا حکمت هذه القوة بطلان المبروری من المصورة لکثرة من الواجبات والصفات المبروری فی کینه وایجاد

يعمل اسلحة الارض وهو الصاعقة وادوس المياض واما لطيفها فتدفع المتخلف فلا يقر قوديب الاجسام لم يجر
فهذيب الذهب والفضة في العرة شوا ولا يحرق قال الاحرق من الذوب وقدرنا اهل القناتران الصاعقة
وقعت الشرا على قبة الشيخ الكبري الى عبد الله بن خفيف قدس الله سره الزهر فاذا بقد قتلها فيها ولم يحس
شيئا منها وربما كان كثيفا فليطأ جسد المحرق كل شيء صاحب وكثيرا يات على الجبل فيه كروكا وكل مبياسه محروا
خاصاب ساقية صاعقة شطوط رملية ولم يخرج منه دم يحصل اليك بركارتا وانه اضني الدخان قد يصل الى كوة النار
وذلك لا بد من ارضية باسجد ابي محمد المصطفى المودة التي بعد ذلك بخلاف النجاشي في الدخان كالمشقة السنية يطفا
ويجاذي بها من محمد ثمرة مشقة في شغل الدخان او اصلته الى المشقة الغواقة وتصل النار التي وقعت في ذلك
الدخان بالمشقة السفلية فيشتعل به النار فما كان منه اى من الدخان لطيفا صار شتقا وقد نذر النار
بسرعة فري ذلك المشتعل كانه كوكب يتقضى وهو الشباب وكان منه كشافا في الغاية تعلق بالنار تعلقا تاما
من غير اشتغال بل ثبيت فيه الا حراق ودام تعلقا لا يطفئ اياها دوشور او يكون على صورة ذوب او ذوب وورع
او جوان لقرون كما افاد اليه بقوله وهو الدوام والاذواب والينازك وذوات القرون وما كان من النجار
فليطأ الس كفيطاجد الحاقق به النار تعلقا تاما لا يمحى في الجواملات سواء او حرق على حسب غلط المادة
فان كان ش غليظ ظهر له الحوة وذو كان اقلظ ظهر السواد وقد كبرت الدعامات تحت كوكب فيدبر صا
الفلك منه ساقطاه فري كان لذلك الكوكب دو اب او يد كقربا جدا واكثر واحد في الاقسام السنية
وذكرنا الدخان الاصل الس كوة النار وانما الصاعقة بالارض احرق ما عليها سوسى الحوت وفي البساتين الشجرة
انما تخرج بخلافه غاني المزج وبني وتصاد على ان وصل الى حيز النار من غير ان يتقطع القلا من الارض اشتعل النار
فيه نازلا فري كان شيكا يزل من السماء على الارض فاذا وصلت الى الارض حرقه تلك المادة الكلي ولا يجر
سنة وسيل ذلك بسبب السروج المطا لا ذوا وضع تحت السروج المشتعل فاذا وصل الدخان من الاول الى الثاني
فاخذ السبب الى تفتيته والي يقول قاله فان قد يكثر حرقه على وصول الى الزمرية فيقتل فرج بطبعها الى
الارض او لا يكثر حرقه بعد اتمام كوة النار الا انك على ما وقع في الشجرة لان الفتوة في النار ابطت السانية
على الاما الى طبعها غير متول بسبب الظاهر فحرقه يربد بصادرة كوة النار المتحرك بحركة الغلظ رجوا على
جماث فتشده كايرو بسناد ارج سام على جيات فتق على التقديرين يتسرع السواد فيضطرب وهو الرجا قبل
دفع في كلام اسطوان الرجا يحدها متحرك هو جواك انا هو متحرك قال الامام الرازي يمكن ان يقتل من
ان الهواء الرجا وهو موضوعا غليظا يكون منها موضع الجس وذلك الذي نكرنا من حمل الدخان في كوة
الرج كان الكرم وادى الرجا فوقنا في كاهن صاعقة التمر حتى الرجا كما يحدث بهذا الطريق في اغلب بلاد
يحدث فيهم بان يخلل الهواء فيحدث عن مكانه واسطة عظم مرده فمدايح الجاونة لطيفة ووداع ذلك الجاونة
يتم جوا في تروج الهواء فيصنع تلك الدفاة شيئا فشيئا الى غاية فيقتل ويحدث على مختلفه الجمة فخر فخر

نحو المقادير

كل واحد من هذه الصفات يفسر بالقول المتعارف كما سبق فيه الاشارة في اثبات الكمال مرة بعد اخرى فاجابا باختلاف
 الاجسام الموصولة باستعداد في مصاديق الحقيقة اختلاف المصطلحات فيها واما الاختلاف اثاره الى صور المتباينة و
 لم يمتد الى التماثل واما لو كان ذلك في الاجسام المنفردة واستندوه بالافرة الى حركة تلك الموضعها فاما
 الشك في تلك الاختلاف للاجسام متماثلة في ذاتها اي متوافقة لغيرها من خواصها لا زودا استاتما تلك الاختلاف فيها
 واما في بعض الاختلاف للاجسام المتماثلة في ذاتها بل ربما يحصل فيها من الموضع بعض الاختلاف في تلك الاجسام
 على رايهم متوافقة في الحقيقة بالامور الخارجية من فضاءها فاما في الموضع فانه يحصل للاجسام من
 الاوضاع المتماثلة منها للاجسام والاعراض التي تركيب منها الاجسام مختلفة في الحقيقة قطعا فذلك الاجسام
 اي مختلفة في الحقيقة وقد سجد في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا الموضع لا ينقص لمن يذهب الى ان
 الموضع لا يلزم من جعل الموضع واحدة في حقيقة وهي متماثلة الى ان الاجسام متماثلة في الحقيقة بالضرورة فيكون متماثلا
 للموضع اجساما عليه من تماثلها في الحقيقة وتماثلها بالامور الخارجية الحالية فيها واما علم بالصواب واليخرج
 والمآب المرصد الثاني في عوارض الاجسام واما في مقاصد ثمانية المقصد الاول
 في ان الاجسام محدثة فوضعت الكلام في باب المقام ان يقال انها لما ان يكون محدثة بدو اتها وصفاتا قد يمد
 بدو اتها وصفاتا قد يمد بدو اتها محدثة بعدا تتاوا بالعكس فمدته اربعة اقسام مقيسة الى النفس
 ثم لما ان تقول لو احد منها ولا تقول بل تزدود وتوقف فمدته خمسة احتمالات الاول انها محدثة
 بدو اتها الجوهرية وصفاتها الوضعية وهو الحق وبه قال المبكرون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى
 والمجوس الثاني انها قد يمد بدو اتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاس كالفارابي
 وابن سينا والقيس بن مبرهم الختم قالوا الاجسام ينقسم كما ملئت الى تلكيات وعصرات والفلكيات
 فانها قد يمد بمواد وصورا الجسمية والنوعية واما منها النوعية من المقادير الاشكال وفيها ثلاث صور
 الشخصية فانها محدثة ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوبة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة لثبات
 لها واما ملحق بحركة والوضع فقديم اليهم لانهم يسمون الافلاك بحركة مستمرة من الانزل الى الابد بل يكون
 اصلا واما العصرات فقديمة يكونوا وصورا الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا يخرج عن الصور الجسمية التي
 طبيعية لثباتها واما لا يحتاج اليها امور خارجية من حقيقة ما يكون فوهمتها مستمرة الوجود بتتابع الفلكات لا بد
 وصورا النوعية بخبرها وذلك لان ما تها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون سببا لكونها
 منها لكن بدو اتها وتشتا في جنبها واما في ثباتها النوعية فيكون جنبها مستمرة الوجود بتتابع الفلكات لا بد
 الشخصية فاما في الصور الجسمية والنوعية والاعراض الشخصية المعينة محدثة ولا اشتراك في حدوث بعض
 الصور النوعية المنفردة كان يكون مثلا نوع النار طوائف مستمرة الوجود بتتابع افرادها الشخصية التي يجوز حصول
 من عناصره بطريق الكون والفساد ولا اشتراك بينه وبين استمراره ذلك ولا في استمرار انواع المركبات

في من انوارها المتماثلة لاسنانية المثلثات انما قد يردوا انها وحدة بعضها متساوية بكونها من انفسها سطوحا مختلفة
 في تلك الصفات القديمة فمنهم من قال انهم قد اختلفت في ذلك الجسم الذي لا جسم هو فقال تاليس الساساني ان
 الذي هو المبدأ هو الكل ومنه بدأ الجرم كله من السما والارض قال صاحب الملل والعلل وكان قد تقدمت في كتابه
 في الترتيب في الترتيب ان الله تعالى في حقيقته ونظره انظر الى هذه الذات ومساواتها وبينها ما يحصل في الجواهر على وجهها
 بسبب الحركة في رفعها وانما يحصل من زبد الارض ومن وفاقها السما فوق الارض وحصل الجواهر
 بالاطلاق وقيل ان النار وحصلت بالبراق بالانكشاف قبل النجاة وحصل العناصر منها الساطعة ومنه ما بالانكشاف
 وقيل ان الكليات كل شيء في علمه غير ذلك فاذا اجتمع من جنس ساشي له قدر محسوس عن ان قد مرث ولم يحدث انما
 الصورة التي اجبرها الاجتماع وقد سبق كلام في هذه الاشكالات في بيان مدد انما هو من قال ان ليس من جرم
 فيه ما هو نقل الشئ من الجوس النورية الظلية فانما قد يمان ويولد العالم من انما اجزاء والجرانيون منفسه
 الطرايون بانها من انفسه النفس والسيولي وقد عرفت انفسه كمالها بالانكشاف والظلية عليها
 يحصل من اختلافها النوع المكنونات وقد عبر الشئ بالانكشاف مني بالاصح والاولوع ولا فوسه بنفسه وقيل
 ابي الوحدة فانما حيزت وصارت الوحدات متغايرة ذات او حيزت بالخطا وصارت خطا وحيزت بالخطا
 وصارت خطا وحيزت بالخطا وصارت حيزا وقد يقال ان الكثرة والكلمات وحيزا واثارات لا يفهم من فواهر
 متساوية المراتج انما حيزت بجزئها قديمة بعضها ثباتا وبما قيل بها اصله لا ضروري بالاطلاق فجزئ من اقسام العقلية
 والاحتمالات النظر الى ابدى الاري الخامس التوقف في ذلك الا اذا كان الاحتمال المراتج انما تصور من فاق بان تسود
 وتوقف فيه بل لا بد ان يغيب بعيد متوحد بذهب جالينوس في ذلك كماله في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلك
 الكتب اخرى الى ان علمت ان العالم قد يمدح وان النفس الناطقة هي مزاج او غير وقد علم في اقراء بذلك عين
 اربو من سلطان تلك التثنية بالفسوف وقد عرفت هذا فعقولها في حدوث الاجسام بدواها ومساواتها
 مساكن في الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب الاجسام لا يخرج عن الحوادث وكل ما لا يخرج
 عن الحوادث فهو حادث بذاته ومساواتها اجسام حادثة كذلك المقعدة الثانية فظاهر ان قد قدم بالاصح عن
 الحوادث يستلزم قدم الحوادث وفيه كلام سيرو عليك ولما المقعدة الاولى فوجي من الماويين ان الاجسام
 لا يخرج من الاعراض كما مر اشارة الى ما عرفت بين الاجسام لا يخرج من الاكوان والتايف وما يقيسها من الاعراض
 والاطران يقال لما يتجلى في المقعدة السادسة من هذا المبدأ لا بد من اجسام بدون التمايز منها لان كل جرم
 لها بان يكون ميزا من وجودها في الضرورة وقد بينت التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تامل
 في المبدأ في هذه المقعدة التي خلفت الاجسام منها في من الارض حادثة لا يتلجج زائرين وكلما كان كذلك فهو حادث
 وقد بينا انما استدل بان من التمايز بين الاجسام انما يكون بالاعراض وبما ان الاعراض لا تتلجج زائرين
 ولو انقهر ذلك كان الانسان الاول يقول انه من الوجودين ان يقال ان الجسم لا يتلجج

فان يقال ان قول بونه لا نزل لا تحرك حلا سكن لان كلاهما يتبع السبوتية بالغير فلا يصح انساذه بجهة متناهية
 في الازل ومن سطر قولهم السبوتية والسبوتية في الحركة بالعرض فكذا اجزا كما لا يوافق ومنه انما راجع هو
 الحركة كون واحد ستر بين الواحد المتقني لما مر من ان الحركة لا تعلق على الماهية المستعلا وجوده في الخارج بل
 يمتنع وجوده غير ذلك الماهية المستعلا والذات لا انقسام له في ماخذ الحركة وهو الذي يمتنع ان يمتنع كما لا يمتنع
 الاصل فقال المسئلة الشالفة لا مام المازر في ذكره في المحصل ونسبته الى احدى البعض
 الشالفة من الاشاعة وهو ايدى ما هو من السلك الاول والمكونات التي كانت فيه باقية بجانها سوى
 قليل منها كما لا يخفى وتقرره انما هو وجه قديم لكان في الازل اما تحركا او ساكنا والناظر في التفسير وان
 يفرق بينه بغير اقترانه في السكين السابقين غير انما يتصل بعد الحركة المسئلة الرابع لا يمكن ان
 يمكن ان لا يتركب ما من الجواهر الفردة او السبوتية والصوره وكيفية اشارة في باقية امور متعددة وساق في الاشارة
 ان الواجب الوجود لا يتركب لئلا يمتنع حدوثه غير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا ولكن ممكن هو موجود فله
 موجود لا يتصور الا بحد الامم عدم وهو يمتنع على ما ذكرنا في ساجت القدم انه لا يجوز الا مام الرازي اسنادا قديم
 الى السبب الموجب كما لا يجوز اسناده الى الاختلاف في ممتناك على ماخذ فذكره المسئلة الخامس
 الاجسام قس الغافل المختار كما ساق في العنقات اى صفاتها فيكون الاجسام حلا شيئا لما بيننا من القديم
 لا يمتنع بذا ان الجوان اى الرابع والخامس شيان حدوث العالم كونه الاجسام والحوادث وصفاتها
 بخلاف القديمين فانها لا يعلين حدوث الاجسام وصفاتها ويصدق في قسمها الى ثنى الحوادث ولم تعرض
 المسئلة السادسة جلاء من الاول لبقا للمكونات والاساس هو في حكم الاوليين لا اشتباه المسئلة
 السابعة الجسم القديم بما هو موجود وهو ضروري لا يتقاربه من حدوث الحركات القايمة وتعدد الاعراض
 الحادثة لا ضرر ولا ضرر الا ان لا شك في غير ما ذكره من القديم كذا كذا لما سطر من طبعه الى الحيات
 من حق القديم لا يكون حلا الحوادث انما انضم على القدم بشجاره الاول وى مستخرجه من العلوة المادية
 يقال المادية قديمة والاحتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث سبق بالمادة وتساها
 الزم التسلسل المادى وانما اى المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والضرورية ايضا لما تقدم في مقدم الجسم
 كون اجزاء باسراف قديمة والجواب من تركب الجسم من المادة والصورة وان سلكنا ذلك لان كون الحركة
 قديمة فانها اى كونها قديمة حيث لا يوجب اختلاف الاستعداد القرب الى وجود الحوادث كما سلف وقد ختم
 الجواب بالذات وسنظهر انما باسراف قدرة الصانع في الماهية الخامس ولا يتم انما لا يتصور من
 وجوده قديم ضعيف وايضا لا يتصور الثانية قد نسبها الى مام الرازي الى العلوة الضرورية ان يقال الزمان
 قديم ولا يكون حلا قديم بل وجوده قديم لا يباح فيها السابقين والسبق هو السابق الزمان فيكون الزمان
 موجودا من انفسه معدا باسراف وان كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مستعدا ما قد يمتنع فكذا الجسم

الذي هو محل المراكب والحوادث انما تقدم بالزمان اي لا يتم تحقق القدم الزماني فاعترض وجود الزمان وهو غير متحقق
وان سلم حقيقة في الجملة فليس يلزم تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان من يلزم وقوعه في التقيض بل هو
كعدم اجزاء البعض الزمان على بعض اعمى التقدم بالذات والتميز بينهما فلا يحددهما في التقيض بل هو
عندكم في اثبات علمهم واثبوتهم من العلم الموثقة ان يقال فاعلية التفاعل للعالم اي تاثيره فيه واثباته ايام
قديمه يلزم من تقدم العالم بيانه ان لو كانت فاعلية حادثه مخصوصه بوقت معين لتوقف على شرط حادث
نقص بذلك الوقت والاي وان لم يتوقف على شرط كذلك يلزم الترتيب بالمرجع لان اختصاص حدوث
الفاعلية حينئذ بتلك الوقت ودون ما قبله بالبعد مع تساوي نسبتها الى مرجع تلك الاوقات تخصيص للمخصص
والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد ان يميز من شرطه حادث
ويلزم التميز في الشرط الحادثه وان كانت فاعلية قديمه كونها شرطه بالذات فلا يصح تصور تحقق تاثيره وانما
حقيق في زمان مع عدم حصول الاثر وقد تقرر بهذا التبع لاجابة اخرى البسط فيقال جميع ما لا بد منه في الازمان
كان حاصله ان لا كان الازمان حاصله فيه لئلا يلزم حصوله لان يتوقف على شرط حادث فلا يكون
جميع ما لا بد منه حاصله وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترتيب بالمرجع واذا كان الازمان واجبا ليا كان
وجوده لا اثر لذي لا يتوقف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الازمان حاصله في الازل كان بعضه حادثا
فيتصل الكلام اليه ونقول ان جميع هذا الحادث في الازمان يلزم استغناء الحادث عن الموثقة المخصص من
احتياج فالان يكون جميع ما لا بد منه في الازمان حاصله في الازل فيلزم تقدم الحادث او لا يكون حاصله فبعض
حادث بالضرورة فيلزم التسعة في الاسباب والسببيات وهو محقق وقد ذكر في الجواب عنه وجوده والذي يصح القول
عليه وجهان الاول انقص بالحادث اليموي انما يشبهه في وجوده فنقول فاعلية التفاعل القديم بهذا
الحادث قد تقرر ان لو كانت حادثه لتوقف على شرط حادث حذرنا من الترتيب بالمرجع والكلام في هذا الشرط
الحادث كما في الاول فليس سلسل الحوادث الى الا انما نهاية القول في الحادث اليموي قد يقال يقال انما
الحادث اليموي يستند الى الحوادث العقلية من الحركات والاضافات العقلية لكل كية وكل منها مسبوق بجزء
الاي نهاية دخل هذا التسعة جازية فالتوقف التسعة في الامور التي هي اجتماعية لا نقول ابدأ بالافاق من موزة انقص
وكل الترتيب على الوجه الذي ذكره لا بد من انقص لان التسعة في الامور التي هي اجتماعية لا نقول ابدأ بالافاق من موزة انقص
اجتماعية متناقض كما وقعت عليه واليه نقول انما سلم ان التسعة في الحوادث المتعاقبة فلم يجوز ان يكون حدوث
العالم مشروط بشروط سبق وانما في نهاية فيكون حدوث العالم عن السبق القديم في التسعة الحوادث المتعاقبة كما
اي الحوادث اليموي عنكم فان قيل ذلك اعمى التسعة الشرط المتعاقبة انما يتصور في المادة بخلافه استعدادا بتوارده
تلك الشروط عليها يقال الحوادث المشروط بتلك الشروط حتى في كل الاستعداد فاقض عليها من المبدأ القديم
ما هي مستقلة بما سوى العالم اي ما هي خارج عن ليس له مادة حتى يتصور توارده الشرط المتعاقبة في حدوث العالم

عليها قلنا لا نعلم الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما تصور في الماديات اذ قد يكون تصور تلك
 متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط لاحد لاحق الي ان يثبي فيها لا يزال الى ما هو شرط له
 الى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسماني فلا تريم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه لان يقال لكل حادث مادة و
 تلك المادة لا يتخلو من الصورة فيكون هذا ارجو حاله بالطريقة الاولى وقد اجنبنا عنها الوجه الثاني ان ترجيع
 الفاعل المختار عند الحاجة قد روي على الاخر انما هو مجرد لا مادة ولا حادثة فيه اي في ذلك المخرج الى دفع مفضل
 مخرج فيضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقه السار من المسبح وقد جرى العطفان فنقول الفاعلية حادثة بحدوث
 الارادة المتعلقة بالمقدور قد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قهية لم تقدم المقدور وان
 كانت حادثة تحتاج الى ارادة اخرى او شي اخر لحدوثه فيلزم التسويج بما يجاوز ترتيب الارادات او ترتيب
 تعلقات الارادة واحدة قهية الى ما يتساي واما مجاوز حدوثه فمقتضي وقت معين بلا سبب مفضل لكون
 المتعلق امر اعتباريا فليكن بالذات في هذا التشبيه في مثال الاوامر في امثال هذه المقامات التسمية الرابطة تحت
 العالم الى امكان وجوده الاول للمادة لازم الانقلاب من الاشتغال الذاتي وانه يرفع الامان عن البداهات
 كجواز المجازات والاحتمالات استحيات وكذلك محتملة تاثير الباري فيه اي كذا امكان تاثيره في العالم الاول له
 والاولم الانقلاب المذكور في جميع ان يكون امكان وجوده عالميا في الازل من المصلح به يتصل ولا يلزم اي
 وليس المتكلمين على اشتغال وجوده فيه ثم انما بعد ثبوت امكان وجوده موجوده اولا فليقل ترك الجوز والقد
 هو افاضة الوجود عليه زنا في غير تناه لا يلحق بالجواز المطلق الكمال من جميع الجهات في كونه جوازا فوجب قدم وجوده
 والاولم تعطيل الجواب انما يما ذكرتموه من حديث الجوز ودم تعطيل كلام خطابي لا يجدي فضا فيما نحن فيه من
 ههنايات في انما لا يلزم من ازالة الصفة محتملة لازلية كفي الحوادث بشرط كونه حادثا في مكان ما اذ لا الما ذكرتم لم يست
 ازالة ممكنة لاستحالة لازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذت الحوادث من حيث هو كان امكانه
 ازالة ممكن ازالة الوجود واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الناحية فخصا من ان يكون امكانه ازالة
 المقصود الثاني في محتملة تناه العالم بعد وجوده هو فزع الحدوث فمن قل انه قد يمتنع ان لا يجوز عدمه لما تقدم
 في بيان حدوث السكون من ان التعديل لا يجوز عدمه واما من قل انه حادث فمقتضى ان يكون ما بهيته من
 حيث ي قابلا لعدم حيث كانت متعينة والعدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعده لا يميز بينهما ولا
 فيما تا جاز عليه جاز على الاخر فثبت جوازا فضا واما وقوعه فقد وقع في بعضهم واول الالآت الدالة عليه لم يخالفت
 في ذلك احد الاكلامية فافهم مع اعراضهم بحدوث الاجسام فانها لا بدية متعينة فضا واولم على ذلك انما
 اليه في اشتغال بقا الوجود الكرامية طرده في الاجسام فضا والعدم الاجسام بعد بقائه لكان عدمه بالذات
 والعدم وجودي لعدمه الى آخره برهان والكل لا يلزم عدمه فالتفت اليه فوجه جواب المذكور برهان
 محض عندك فلا حاجة الى علو هذا المقصود الثاني لثبوت الاجسام باقية فلا فناء لا فناء فذهب الى انها متجددة

انما قال كالأعراض وقيل انما الشكل منه غير متغير عليه لا يتكامل باحتياله الاجسام الى الكثرة والبقاء فثبت ان القول
 لا يقول ببقاء سواد من اصحابنا اي من الاشياء من ادعى فيها الضرورة اي البديهة فيقال لا بد من ثبوت علم الضرورة
 العقلية ان ما شاهدنا بالادب من الجمال والرياسة والاعراض والاشهرات هو عين ما شاهدناه اليوم وكذا
 علمنا بالاضطرار ان من غايته بالعلم هو عين ما فهمناه من سواد اولادنا وندفعا ساهم الذين كانوا مناسن
 قبل لا يقال ليس ذلك اي خبرنا ببقائها ضرورة البقاء في الحس فانه يشهد بانها لا اجسام ولا اشياء
 وشهادته بالبقاء للقول عليه والوثوق به في الاعراض كذا كذا لان الحس شاهد ببقائها ضرورة فثبت ان ايها الاشياء
 بانها لا يتغير زمان من بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فثبت بانها استمرار كيفية قبولها
 في الاجسام دون الاعراض قلنا اي لا نقول لانهم ان ذلك الجسم هنا ليس بالبقاء في الحس حتى يتجر عليه
 فذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصله بالاشتراك في الضرورية البديهي لا يطلب مستندة الى هو لا يجوز به مجرد الفطرة عند
 الصور الطرئين وما حلت في الشبهة فان ذلك هو عين البديهي المبرهن لا بد لي ومنهم من يستعمل عليه بل لو لم يكن كذا
 باقية لا ترفع المرءة بالحيرة اي لم يكن ان يقال بمرور في اوجبة ميت لان علمنا يجب ان يكون واحدا
 على ذلك التقدير فان جسم حال حيوة في الجسم حال حاة فلا يكونان واردين على موضع واحد ولا ترفع اشخس واحد
 والقصور والفيض في نظائر اي لم يكن القول بالاستحالة اصلا لا شامشة مشروطة باحتمال محل وكل ذلك بغير ضرورة
 العقلية بحجة النظام انما ثبتت لا تنفع عدما بالدليل الذي ذكرناه في بقا الاعراض اي في امتناع عدما
 على تقدير بقائها والالزام به اتفاقا تنبئ على شواذها بسبب الكلام والكراميه وغيره اذ كذا الدليل لما
 قام في الاعراض ودل ذلك على امتناع بقاها وطوره النظام في الاجسام فقال لبدوم بقاها اي قال لا بد من
 وذلك لا بد مني على صوره وان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام
 فمختلفة ومنذ انما كانت كالاختلاف في بعض الاجسام كالما والشارب بالضرورة كما تقدم الاختلاف بين الحارة
 والبرودة كذا كذا ولما كان يقال ضرورة اوليا للحرم الكرامة انما لا يعني صلا بنا على اقتدارهم بحجة ذلك الدليل
 وقرى قوم فالحال في جملة الاعراض وبقاها الاجسام وانما صوابنا بان الاعراض على تقدير بقائها بدم الشهدا
 لا بدم بقاها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فمدود تخلصان مدما بعد بقاها لانه ان يكون لعدم الشرط
 لان شرط بقاها لا يجوز ان يكون عرضا لا متعلقا بل لا يكون ذلك الشرط لا يجوز ان يكون مشروطا بالعرض
 في الوجود فيلزم عدمه فثبت ان الاعراض كسائر اقسام الشهدا انما لا يتغير عدما كذا كذا في عدم
 بالضرورة فلا يكون باقية بل الجواهر مشتركة في الاعراض متباينة ببقاها فيما قالوا وادع تعالى ان يبين
 الاجسام لم يخلف فيها العرض فيقبح بافتقار شرط بقاها ولا معنى لغيره وبهذا سبب الاشياء او خلق فيها عرضا
 مستقيا بالحق وهو الغالب في حقيقة ذلك كونه نذ سبب المستحيل فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء
 بعد البقاء فلا يلزم كونهما في اقية المقصود الرابع في الجواهر متحدة عليها ان داخل اي فحل بينهما في حيز

بعضه فحسبته قد ان في المكان والوضع في مقدار كبره ولا لا متناه عليس معلوما بالتجربة كما ذهب المتأخرين
 الى بل باعتبار واحد الجبرين فيه كون معلوما باعتبار وجوده لا خفي بل هو لما تبا الفروقه الهيدستية او كما يقال
 اسي تداخل الجبرين كما ان يكون في الجسم العيين اجساما كثيرة متداخلة وازان يكون الذراع الواحد من
 الكراسي مثلا الف ذراع بل جائز ان يتداخل العالم كفي خيره وواحدة واما انهم ان يفضل منها على المتداخلة
 مع بعضها على بعضها ومنه على العقل جدا بهتة يا به وقد افق العقلا على امتناع التداخل واما انظام فصيل
 جوده والظاهر انه لا يرد ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتساوي القدر كرس من اجزاء غير متساوية العدد واذلا يوح
 من وقوع التداخل فيما بينه واما انه لا يرد ذلك به صريحا فممكن كيف به توجه الضرورة فلا يرقعه عاقل
 لنفسه وان من ان قال كان سائر المقصود عقلا المقصود الحاصل ودة الجبر وواحدة جوده فلا يرد ان
 كمال الجبر يكون جبرين في حال واحد في جوده واحد كمال القفا فلا يجوز ان يكون الجبر الواحد في ان واحد في
 جبرين وهذا ضروري البطلان الاول وقيل لبعض المائنة في اثباته لا جاز ذلك لم يكن لنا الجبر وانه الجسم الحاصل في
 بناء الجبر غير الجسم الحاصل في الجبر الآخر فلا يمتنع فرق بين الجسم الواحد والجبرين واصل ذلك الذي اوردوه
 اثباته بتسم على الضرورة بعبارة مختلفة ليتصور الطفي اللزمن تصويرا لخواصها فان شاع ذلك الذي جوده ليل
 با وضمن المطلوب بدو تكليف لمع الاستلال بتسمية بل سمي الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في جوده واحد في كمال
 سمي الوضمان باعتبار امتناع اجتماعهما في كل واحد من جوده كماله فميت خلاف بين الجسمين فميت التماس
 من المطلق اسم الضملي الجبر وانه في الامتناع وناقض الضمدين على العقل المتقوم وذلك غير متصور في الجبر
 مختلف الا حاض وجوده الاستلزام بل هو بحيث انقل عليه الى جوده الا اصطلاح في العقل لا ينافي ذلك ان يصح في
 فقط الضمدين على ايتا ومن السعاني وذا ليس محتمل ذلك واعلم ان الحكماء خلافا قويا منه في الصور النوصية
 كانا رية والمائنة بل باخذ ان اسم لا ضل مبضم فم لا وقال ان جوده لا يحد به الضم فم انقل مرجه الى جوده
 تواو الضمدين على موضع او محل فان شرط تواوهما على موضع لم يكونا ضدان انما موضوعهما وان استلزام
 بالمثل الذي هو من الموضوع هما ضدان لتواوهما على اية التمتنع واما اصطلاح المشهور على الاول المقصود
 السلوس الجسمي فليس من العرض ودهد انض الجسمين من الاشاعة على متنه وقالوا كل عرض ضد كسب
 ان يوجد احد هما في الجسم وجوده بعض الدبر في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خاليتين في الازل عن جميع اجناس
 الا عرض ولم يجوزوا فاعلم انما لا يزال وهم بعض العقلين بان الاجسام قديمة بذواتها هي متجددة فاعلموا
 جوده اي ظهورها من العرض اصحابية من المتجددة في الازل وقالوا يجوز فيه ظهور جسم من جميع الاعراض المتجددة
 اننا في نفس ما يصير جسم من جوده في غير الازل والجدد يوحى به في غير الجان اما المتكلمون اي الاشاعة
 فميت بنا على ان الاجسام متناهية في الازل عند جوده لم يكن لها من الجواهر القديمة المتناهية في الازل اجساما
 من بعض الاعراض والاشاعة فاعلموا ان الجسم متناهي في الازل في ذلك الجسم فليس الاجسام متناهية في الازل

بل کان جسماً طلقاً غیر مخصوص و متین و المطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة و انما الموجود في الخارج هو الامور الثابتة
 المتناهية و يرد على ذلك الاستدلال انه ربما كان الابتداء ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخرج عن شئ من
 الاعراض و ضده من ادواته النظام في ذلك اى في امتناع المخلوقات لم يمتنع في الجسمين انهما في شئ واحد وان خالفهم
 في تامل الاجسام لکنه بداهتهم في امتناع خلوصا عن الاعراض بنا و على ما مر من تدبيره في تركيب الجسم من الارض
 و ذلك ظاهر لا ستره بدوهم من ارجح عليه اى على امتناع المخلوقات خلوه عن الحركة و السكون كما مر و هو
 ضعيف لان الدعوى مائة في كل عرض ح ضده و هذا الاحتجاج لا يقتضيه و رب عرض سوسه الحركة و السكون
 يخلو الجسم عنه و من ضده فان المخلوقات من الاولان و المعلوم و استدلالهم يصلح رد اطله البعد و يتبين جوده
 المخلوقات لا كون و على الصالحية حيث جوده المخلوقات و الجميع فيما لا ينال و انما قياس البعض على البعض و قياس
 ما قبل الاتصاف لما بعده فاشفع من ذلك التسميت يعني من بعضهم مدلول انقسام في الاحتجاج المذكور فقال
 لما ثبت امتناع المخلوقات من كون ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها و قد فاسد و انما ظاهرها
 و لا جامع فيه اصلاً و بضمير امتناع المخلوقات الاتصاف و ذلك لاجزاء العبادة من الله تعالى تجلي شئ
 و انما الضد بعده عند الاشرفى و انما اثبات المدعى فقال انفق لا شاعرة و المتقابلة على امتناعه فقال
 العرض لا يعبر ان ضده عند المتقابلة فكذلك امتنع المخلوقات قيا راع عليه و هو ايضا حال عن الجامع مع ظهور اتفاق
 و انما كانا ضعف من امتسك بالحركة و السكون لانه ثبتت لبعضنا من المطبوعات فارجح الجوز للمخلوقات ثلثة
 الاول لو لم من وجود المجموع و وجود العرض كان الرب تعالى مضطراً الى احداث العرض عند احداث الجواهر
 و انما شئ الاختيار و الجواب ان هذا لا يلزم عليكم في امتناع وجود العرض و كون الجواهر و امتناع وجود العلم
 بدون المحيوة و امتناع وجود المتصور فيه دون النظر فاكم لا يجوزون انقلاب العلم النظر في صفاته فكلما
 ضروريا و حصوله لا يخلو فليزكم كونه مضطراً الى احداث المجموع و المحيوة و النظر عند احداث الامور المتوقفة
 عليها فاعندكم في صورة الالتزام فهو عذرنا في صورة النزاع و لا يخفى عليك ان الالتزام الثالث
 لا يجبر على من يستند بالنظر و العلم المتفاوت منه الى قدرة العبد و كذا اقبل الثالث بما ذكره الآدمي
 من لزوم العلم بالانوار فيه عند افتاء الآيات الملائكة منه الوجه الثاني من من معلوم الا يمكن ان يحق
 انه قد كس في العبد علماً به و المعلومات اى المعنويات التي يمكن ان يتبين بها في نفسه ما غير
 تنابته بشئ بها الواجب و الكائنات و الممتنات فكذلك العلوم المتساوية بها غير متناهية و المتماثل من
 تلك المعلوم للعبد متناه و لا تتماثل و جودها لا يتناهي فان اشغف الظاهر ان يقال فقد انتفى عنه
 علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع المخلوقات من العرض و ضده ان يقوم به بانا و كل علم
 انتفى عنه ضده فليزح قيام صفات غير متناهية بالعبد و كذا الحال في المقدرات و نحوها
 كالمرادات و انشراح كما عرفت و الجواب ان المنتفى عن العبد هو خلق العلم بالانوار و من المملكات

وانه اى ذلك التعلق ليس بمرض بل هو امر معتبر به وهذا الالزام الذي ذكره انما يلزم من خروج
كل معلوم الى علم على حدة ويجعل ذلك امر مخرج ولا نفس التعلق الاعتبارى ونحن لا نقول به بل يجوز ان
يتعلق علم واحد بمجملات متعددة او يجعل نفس التعلق لاصفة موجودة واجاب الاستاذ ابو اسحق بانه
على اصله من تقاضا العلوم المتعددة وان كانت مختلفة الاشياء انه اى بان هذا العلم المتفرد التى لا يتناهي
هو العلم الحاصل سواء كان متقدما وواحد او لاحدا من العلوم الاستاذ على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في
محل واحد كونهما متضادين عنده فالمتصور ان لكل علم محلا من القالب غير الاخر فلا يجتمع علمان في
محل واحد اصلا واجاب ابن تومر فقال والمطلوبات وان كانت غير متناهية فلا انسان لا يقبل الا علوما
متناهية لا متناهية مطلقات وانما لم يقبل باللاتيناي من العلوم لم يلزم على تقدير غاوه من العلوم
التي لا يتناهي ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون ببل ما كان المحل قابلا قال لا يذى
وهذا اشد من جواب الاستاذ وقال المص واما الجمع هذا ليجاب لوافق وجوده لا يتناهي بدلا كما يتصور وجوده
سالكه لم يثبت وآتي بان الامتزج القاتل للصفات والصفات غير متناهية على سبيل البديل وليس
بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت من المراتب متناهية قطعا واجاب القاضي الباقى الى
بالعبد يكون اتفاقا استغنى عنه من العلوم التي لا يتناهي بحد عام هي صفة واحدة متناهية تجمع تلك العلوم المتفردة ولا
استحال في ذلك كالموت والتمتع فانها ضدان لجميع معلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا
دفعه واحدة بعد العلوم المحاصلا الوجه الثالث هو انه كذا لما احال عن اللون النصوص كالسود
مشلا عن ضده ايضا ولا لون له اصلا وكذا هو حال عن العلم المتضاد كما مر في الاشارة اليه واجاب
منع عدم اللون في بل لكون ما كنه لا يدرك لفظه او التزام ان التثقيب الثابت للمواد او للمواد
وجوده هو ضد اللون المطلق لا عدمه بتعبير منهم اى من المتكلمين من قال بقول الاعراض الجواهر
محل بالتميز للحد وان فانه اذا وجد التميز وجد القبول واذا عدم عدم والمدا عليه للمادة قيل لانه وان كل
سماح الاخر فليس اسنادا احدهما الى الآخر اولى من العكس والحجى التوقف لان كل واحد من المتكلمين
مكن ولا تطلع في شئ منها

المقصود السلب الالاباد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الالاباد حرة ولا كالاباد
المتناهية للمادة الحسية ليجعلها كالاباد المجردة عنها ان جاز الظاهر والمراد ان تنافي الالاباد لا يحول على امتناع
التميز وانما اشد فانه من مبالاة اننا غير متناهية ونما قلنا بتناهيها بوجوده الاول لوجوب
غير متناهية ولو من جهة واحدة قلنا ان نفرض من مبدلنا سبعين خطا غير متناهية وخطا آخر متناهية بحيث
لا يزيده في ضد الاول اى يمكن بحيث لا يلاقى اصلا وان خرج الى غير النهاية ثم قيل الخط
المتناهي بجزئية مع اشباع احد طرفي الدرس في جانب المبدأ من المراتب الى الالاباد في جهة اى جهة

التي المتناهي من الخط ساقطة اي يصير كجيش ملاقيه بالاخران وذلك اعني حصول المساحة تلك الحركة معلوم
 ضرورة والمساحة المذكورة ما ذكره كونهما ممدودة حالة الموازاة المتحدرة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك
 وهي اي مساحتها اياه بمقطع لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول
 نقطة المساحة وانما اذا من نقطة تفرض على الخط الذي غير متناه الا والمساحة تتدرج اقبلها اي فوقها من اجل
 لا يتناهي الخط قبل المساحة مساو ذلك لان المساحة تتدرج اي نقطة تفرض انما يحصل بزاوية مستقيمة الخطين غير
 المطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو خط المتناهي مفروض على وضع الموازاة والاخر هو بعدة البعد
 لكن حال كونه على وضع المساحة فكان هناك خط اخر كان مطبقا عليه فزال بكونه قطبا قاصحا فباعد طرفيه
 على حاله زوايا القياس بان تفرض الخط المتناهي خارجا عن مركزه موازيا لغير المتناهي ثم تفرض حركته حتى
 يصير مساحتها مجتذبة عن مركز الكثرة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل بالقسمة الى غير النهاية فبقين الخطين
 في الشكل الثالث من المقادير الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يكون تقصيفا بخط مستقيمة ولا شك ان
 كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل النصف الباقى وكذلك الى لا نهاية على ان الزاوية المستقيمة
 اما كروية في حاله سارية في جهة واحدة منه فيكون قابله للانقسام بما كان المقادير وكلما كانت الزاوية اصغر
 كانت المساحة مع النقطة فوقانية يعني اذا فرض ان نقطة تاي اول نقطة المساحة لم يكن تلك النقطة
 كذلك لان المساحة معها انما يكون بحدوث زاوية منقسمة الى النصفين ولا شك ان حدوث نفسها قبل
 حدوث كلهما وفي حال حدوث النصف بعد المساحة لزوال الموازاة قطعها وتلك المساحة مع نقطة
 فوقانية لها شبهة في ذلك فلا يكون النقطة الاول اول نقطة المساحة وكذلك لا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول
 تلك النقطة وقتئذ يبين ذلك بان المساحة انما يكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جز اولي فحال ما يوجد الموازاة
 السابق يكون المساحة تتدرج نقطة اخرى وكذلك قال المصنف في بعض المواضع ان لا يوجد غير متناه الا من الفرض
 اي المفروض المذكور بالارام باطل لانه مستلزم بالاتساع المساحة ولو وجود نقطة هي اول نقطة المساحة
 اذن ذلك الفرض انما لا يتحقق المساحة واما الحد من الاول لا يتحقق فيجب ان يوجد اول نقطة المساحة وهو
 امر اخر وانقسام باطلان اما وجود تلك النقطة فلها من استحالة واستلزام وجودها ما يتناسخ
 البعد والاما اتساع المساحة فلان زوال الموازاة بالحركة يتلزم وجودا فلا يصح تصور متناهي على ذلك الفرض
 كما لا يخفى وتسم من فرض الخط المتناهي او لا مساحتها ثم تحرك الى ان حادث موازاة فلا بد من نقطة هي اخر نقطة
 المساحة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنها بطول مثل لمعوسا ما بان الموازاة واعترض عليه
 من كان الفرض اي لا نه لوجوده بعد غير متناه الا من وجود خط غير متناه وجود اخر متناه يكون مساو
 الاول اولى مساحتها بكونه كائنا لم يوزان يكون بعض هذه الامور محال في نفسها او يكون كل واحد منها محال
 واجتماعها محال اجتماع قيام زيد مع مخرج جازان يكون غير المتناهي مكنو والفرض متناهي على احد الطرفين

ويكون المحال ناشيا من لا يتناهي او يكون كلاهما مكنا وليزم المحال من اجتماعهما وجوبه وجرى
 الضرورة في نحن فلم يبدية النقل كل واحد من المفروضه ومجموعه لا يمكن على تقدير التناهي الالجابا وتوكان
 لا يتناهيها مكنا في نفس الامر لكن هناك متغالا بسيط ولا مركب فلا تصور زوم مخ والزم علم ان الحسوس
 الاتناهي وحده او علم ان من المفروض بانكم النقل بجواز بدية كالفروض الهندسية مثل تطبيق خطي على خط فخط
 من خط وادارة دائرة وتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيها في ان يعود على وصفه الاول وليس لاحد ان يمتد
 الا كما يرد ما نحن فيه من قبيل زوم المفروض كما ثبتناك عليه فلا تجز عليه شخ وان كان على ذلك التقدير وقد يقال
 عليه اين لا تخم لزوم نقطة هي اول نقطة المساحة بعين ما ذكرتم في بطلان التناهي اى يستدل به على
 بطلان الملازمة فتقول اذا تحرك نصف قطر الكورة كما ذكرتم وجب ان الارتفاع في الخط الذي لا يتناهي
 نقطة هي اول نقطة المساحة لان المساحة انما يكون بنووية وحركة تنقسم فلا يوجد هناك ما هي اول
 نقطة لان كل نقطة تفرض كذلك كانت المساحة مع ما فوقها قبلها والحواس عن هذا اننا لا زوم ذلك بان المساحة
 لها اول كونه عاوده وهو يكون بنقطة ضرورية فان نقطة التي حدثت المساحة منها في ذلك اول نقطتها وويل
 امتناع الانتم في نفسه لا يدل على عدم ملازمة تجوز ان يكون المزدوج متساوية ولودل على ذلك لم يحرم
 الا قبيسته لا تنافي في استثنائه فينا فيفيض التناهي واستدل عليه واليه اشارة بقوله ولا جاز في كل قياس استثنائي
 يستثنى في فيفيض التناهي وقد يجب ان يمتد العمل بهذا لو كانت الالجابا غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من
 الهمزة في المساحة فاما ان يوجد اول نقطة المساحة ولا يوجد كلاهما على ذلك ودينا وعلى ذلك البطلان عنكم
 بالنسبة لكن بقي هنا بحث وهو ان التناهي في المساحة بعض الزاوية او الحركة قبل المساحة بما حاصلا مكنا وانما
 يلزم ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد بمساحة لكنها تنقسمان بالقوة لا بالفعل و
 ولو صح ما ذكرتموه لانتج حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى
 كلها والحركة نصف الزاوية قبل الحركة كلها وبذلك ابل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقرينة
 بالفعل وقد بعث الافاضل بان ما ذكرناه احكام وبيته الا انها صحيحة في انهم انما يحكم بها على طاعتين النقل
 كسائر الهندسيات فليس المدعى الا لانه لا بد للمساحة والحاشية من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير التناهي
 لا يتعين فيه نقطة لادنية تجزئات الخط التناهي وفيه نظر وليس يلزم من حدوث المساحة الا ان يكون
 لها زمان اول الاخره وجودا فلا يكون المساحة الحاشية فيه سبوقا بمساحة في زمان سابق وهذا الامر
 لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المساحة في الوهم بانه ان تقول لاسماتة حال
 الهمزة في الابد بعد شمس حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المساحة حاصلة في كل آن ففرض
 في ذلك الزمان ولك الآفات المفروضة في غير متناهية اى لا يقع عند حد فكذا المساحة المتوحد
 فيها وكل واحد منها انما يكون هي من نقطة اخرى فلا تنقسم نقطة اولي فيق لوهم عند ابل هذا الامر

مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيدور فلا بد ان يتعين لها اولها لمساستها اول
 في اليوم كمنه في لا يقال المسامحة ايها فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة ياخر في اليوم لا نقول
 مسامحة المحطة لنقطة آتية والامساكة المذكورة اعني مسامحة المحطة فلا يتصور عدو فلا يوجد حركة
 في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامحة الا وهي مسبوقة في اليوم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين
 نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك الغرض في الخارج فلا بد ان يتعين
 فيه نقطة هي اول نقطة المسامحة اذ لا بد هناك من مسامحة غير مسبوقة فيه ياخرى واللازم وجود
 مسامحات غير متناهية العدد بالعقل في زمان متناه وهو في تلك المسامحة انما هي اول نقطة
 ذلك ان عمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان يحصل تعيين النقطة في اليوم عبارة عن تعيينها في الخارج
 على تقدير وقوع الغرض في غير ذلك على النظر وقال بعض الفضلاء من المتأخرين وهو صاحب باب
 الاربعين هذا الدليل مقبول عليكم لانه على عدم تنافي الابدان بان يقال ان اطول خط لغرض في
 البعد المتناهي الموجود وهو محور العالم فاذا فرضنا خطا موازيا به ثم تحرك حتى تسامح على طرفه والمسامحة مع
 النقطة المتى فوقه خاص العالم قبل المسامحة مع لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على مسمة النقطة لا يتناهي
 وبعد غير متناه لغرض فيه تلك النقطة وهذا الذي ذكره مالا وروا كعب والمسامحة مع نقطة لا وجود لها
 لا يعقل لانه يمكن اخراج خطا الى خارج العالم اذ لا خلا موجودا هناك ولا لا كيف يتصور ملاقاته نقطة محدودة
 مع الوجود المحيى الذي لا يسا عدو العقل لا في غير وجهه وتحقيقه ان اللازم لما ذكره نقطة موهومة غير متناهية في
 خط موهوم غير متناه والكلام في تنافي الابدان والوجود في الخارج دون الموهومة المرة الوجه الثاني
 وعكس الاول في انه يلزم فيه اول المسامحة والتقاطع بين الخطيين وثانيا المواناة وعدم الملاقاته واعتبر فيه
 آخر نقطة التقاطع وهو زيادة لغرض تحقيقه لانه الوجه الاول ان لغرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم
 يتفرقان كما نعلم ان الى الموازاة فلا بد في المواناة من ان يتكلم احد هاتين الاخر فلا يتصور ذلك الا بنقطة
 هي نهاية وليم الخط وتوالتا على تقديرها على تقديرها لا تنافي وقد ذكره صاحب التلويحات ثم شتمه بان يتخلص
 وانما يتبع افترض كذا خرج من ذكرنا خط غير متناه تقاطع واخر غير متناه اذ لا يتحرك الحركة فليس تمام
 المدونة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا لآخر فيلزم تنافيها وبرهان المواناة على ما مر اخذ منه
 لغرض احد الخطين تنافيها ومساها اول نقطة ان يرا من المسامحة الموازاة وانفصل راجعة الى ان احد
 الوجه الثالث ان تقسم من نقطة خطين فيفرقان كسفي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون
 البعد بينهما بعدا موازيا لزاوية واحدة وبعدا موازيا لزاوية اخرى وعلى هذا الوجه لا بد ان يوافقا واما لو ترك
 ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المبررة لكان الكلام محضوا لانه لا يكون الا افراج بينهما
 بعدا متساويا فاذا ذهب الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايها نفسه ورة واللازم في لانه

مخصوص بين ما ضرب من شئ ان لا يكون له نهاية ضرورة وبذلك البرهان في الحقيقة هو الذي يسمى ابن سينا البرهان
 السطر من زيادة الخفض عجزه الفحول البزل واستبدى اليه صاحب المطارحات وذلك لتفخيص هو فرض
 الانفراج بين الخططين بقدر الاستعداد وقد سقطت به مومات كثيرة يحتاج اليها في السطر الذي اوردته في
 اشارة كايطلع عليها في شروحها واطلع هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد في جميع الجهات
 كما هو مذموب الخفض ولا من جبين اليه لا من جهة واحدة اذ لا يمكن من فروع الانفراج بقدر الاستعداد اليه
 اشارة بقوله ولو جردنا سطواته غير متناهية في طولها لم يتم ذلك في ابطالها بخلاف الادييين فلا نهاية لها
 لا تنافي الابعاد على الإطلاق **الوجه الرابع** وهو البرهان السطر على الإطلاق وقد تضمن
 المقام تفخيضا شافيا لفرض سائر ثلث فروع من تقطعا واحدة كيف اتفق اى سواء كان الانفراج
 بقدر الاستعداد كما هو مقصود او ازيد كما ان يكون الفناء ذراعين اذ كان الاستعداد اعماق نقص كما
 اذ انعكس الحال الحال فيها فلا انفراج اليها اى الى الساقين لنسبة محفوظات المتناهي وذلك لان
 الخططين مستقيما فلا يتباعدان الا على منق واصل فاذا استرا عشرة اذرع مثلكان الانفراج ذراعا
 فاذا الاستاد عشرين ذراعا كان على الانفراج اليها ذراعين ومع كون نسبة الاستعداد الاول اعني
 عشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول وهو الفناء الى الثاني اعني العشرين
 كنسبة الانفراج الاول وهو الفناء الى الثاني اعني الفناءين وكذا الحال في نسبة الثالث
 الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعد بها فلو ذهب الى الساقان الى غير النهاية لكان
 قد بعد متناه وهو الاستعداد الاول نسبة الى غير المتناهي وهو الاستعداد الذي ذهب الى غير النهاية
 نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذبا بهما الى
 غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الاستعداد الى الاستعداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هفت
 لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بنسبة معينة وتعمل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي
 لا يتقل جازان يكون الانفراج الحاصل الناب غير متناه ايم لا نقول فيلزم انهارا لا يتناهي بين
 حاضرين الوجه الخامس انقسم جميعا على بنسبة الدابة ولكن ترسا لنسبة اقسام متساوية بان يقسم
 اول محيط الدابة الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزين
 الى اقسام ستة متساوية بحيث يكل قسم منها ضلعان ثم يخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى
 تنقسم الابعاد كلها في طولها ووصفنا اعني هذا العالم هذه الاقسام ثم يرد في كل قسم قسمين او يوفى
 عشرة الاخير متناه فيض لا يتناهي بين حاضرين واما الضلعان المحيطان والمتناه هكذا لكل متناه
 ايم لا نه ضعف المتناهي الذي هو واحد الاقسام بمراتب متناهية سبعة النسبة وهي هذا
 البرهان السطر بالرش كالتمه والوقوف للبرهان الذي هو تخفيض السطر لان كل قسم من است

کثرت مساوی الاضلاع لانک اوز فرضت علی ضلعی کل قسم تقطین مساوی البعد عن المکرر ووصلت بینہما
بخط کان ذلک المخط مساویا بکل واحد من الضلعین وذلک لان الزاویۃ الاتی عند المکرر مثلثا قائمہ
والحدی لکل نقطۃ اربع قوائم وقد قسمت ہنما بنسبت زوا یا مساویہ وکذا بکل واحدہ من الزاویۃین الباقیین
مثلثا قائمہ لاسانہما مساویین مساوی وقریبا واذ کان زوا یا المثلث مساویہ کانت الاضلاع کذلک
فظهر ان الانقراج بین کل ضلعین بقدر امتدادہما کما فی ذلک البرہان الا ان ہناک تصور اوز مرید ووضیع
لا مکان خروج خطین من نقطۃ لیث بینہما علی قدر امتدادہما وکان یکفیت ہنما ان یخرج من
نقطۃ واحدہ خطوطا مستقیمۃ ستمہ علی ان یکون جمیع الزوا یا متساویۃ الا ان سکان ذلک نوع
خفا وقرض دایرۃ لا شبتہ فی اسکان تقسم محیطہا الی اقسام شبتہ مساویہ ورج یلع مساوی الزوا یا
المکررۃ وکون کل واحدہ مثلثی قائمہ فینکشف مساوۃ البعد فیما بین الخطین لامتدادہما انکشافا تاما و
ہذا وجہ اعنی الثالث والرابع والخامس کما لا یخفی لاجتہاد الی برہان واحد الساس واصل تطبیق البرہان
علی تناسی الابعاد من جمیع الجهات وطریقہ ہنما ان نفرض من نقطۃ ما لی غیر النہایۃ خطا ونفرض من نقطۃ
قبلیا بمثلہ خطا اخری لی غیر النہایۃ الیم ثم تطبق الخطین فالتا قصۃ اما مثل الزاویۃ واما متساویا
او فیقطع فیقطعان فالیکونان غیر متناہیین کما تقدم مرتین فی بطلان التسمۃ مرۃ ودرقی تناہی القوی
الجسمانیۃ الوجہ السابع بالافرض خطا غیر متناہ من الجانین ثم تقین علیہ نقطتین مینہما بعد متناہ
ونشیہ الی نقطۃ من اثین الضلعین فنقول ہی اما المتصنف اولافان کان المتصنف کان منہانی
الجانب الآخر مثلا فیکون من النقطۃ الآخر فی ذلک الجانب اقل منہ فقطق احدہما بالآخر وتیم الدلیل و
ان لم یکن المتصنف کان احدہما اقل من الآخر ویصح فی تمام الدلیل ولا ینہب علیک ان ہذا تقریر آخر
للتطبیق فقد مادت الوجہ السبعۃ الی اولۃ ثلثۃ اثنان منہما لان علی اشتغال الاثنای مطلقا ووجد
علی امتناع فی جہتین او اکثر واجتہد الخضم علی عدم التناہی بوجہ الاول ان ما وراو العالم تسمیۃ فان ما یلی
بیمتہ ای یمن العالم غیر ما یلی لیسارہ ضرورۃ الایسہ ان بدیتہ العقل شاہدہ بان ما یلی القطب الشمالی
غیر ما یلی القطب الجنوبی وما یلی المشرق غیر ما یلی المغرب الی غیر ذلک والتسمیۃ لایکون عدا محضا فہو اذا
موجود ولبد لقبول التقدير سواء کان مجرّوا او اذ یا والجواب من ثبوت التميز فها وراو العالم بحسب نفس
الامر واما ذلک التميز الذی ذکرتموہ وہم خص لا جبرۃ بہ اصلا التناہی انما یما وراو العالم
متقدر فان ما یوازی ریح العالم اقل ما یوازی نصفہ وکل متقدر فهو موجود وکم والجواب ان التقدير
الذی صورتموہ وہم باطل لایلتفت الیہ قطع الثالث انا لو فرضناہ واقعا علی طرف العالم فان
الکنتہ بدیدہ فی ما وراو العالم فتمیزنا موجودا لا استحالہ لیدل علی عدم العرف متقدر ازاوسع فیہ
اصبا اقل ما یلع الید کما وان لم یکنتہ بدیدہ فیہ فتمیزہم طالع لید من التفرد علی التقديرین فتمیزہما

جود اوداوى والجواب لانهم لم يكتنه مديدة فتمته جسمه من الليد من التقود لجواز ان يكون ذلك لالوجود المانع
بل لعدم الشرط جودا تقضا والذي يكن مداليد فيه الرابع الجسم بهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا
فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية والجواب ان الكلية وان لم تمتنع من وقوع جزئيات
لا يتناهى الا انها لا تقتضى الوجود ادى وجود شئ من الجزئيات ولا التقدر فى الجزئيات ولا عدم التناهى
فيما بل يجوز ان يكون الكل متمتع الوجود فلا يوجد شئ من افراده او متمتع التقدر فلا يتعدد انساده او متمتع
الاتناهى فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لاسور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهى افراد الجسم متمتع

للاول السابعة فافهم وتال

المقصد الثامن جواز التكلمون وجود عالم اخر عما في هذا العالم لان الاسرار المتناهية يتشاكل
فى الاحكام واليه الاشارة لقول فى الكلام المجيد وليس الذى خلق السموات والارض الاية وقال الحكماء
لعلنا لا نغير هذا العالم اعنى المحيط به سطح محددا لجهات ثلثة اوجه الاول لوجود خارجة عالم لكان فى جانب
من المحدود كان احدى فى جهة مبهمة فيكون الجهة قد تحددت قبله لتصور وقوعه فيما لانه كما هو الواقع بعث
والجواب ان الذى ثبت بالبرهان يتحدد حتى العلود السفلى بالحد كما هو اما يتحدد جميع الجهات فلا ولم يكون
يكون هتاك جهات غير ثابتهن بالجهتين يتحد ولا بهذا المحدود بل يتحدد اخر فيجوز وقوعه فى جهته منها فان حصر
الجهات المتحددة فى ثابتهن لم يطمع الدليل الثانى لوجود عالم اخر لكان بينهما خلا وسواء كانا كاسا كمين او لا
ذلك لان هذا العالم كرى فان كان الاخر كى اياهم لم يتصور الملاقاء بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلا وسواء
فلا بد اولاد ان لم يكن كى او وقع الملاقاء لعلنا الملاقاء ليس كى ولا يكون الا مع فرجة والجواب بعد تسليم امتناع
الملاقاء ان لقول لاثم ذلك لجواز ان يملأ سماوى بلا اوا يملأ الى ولوار ونا ذكر مستند المنع برفاعة كى كونان
اى العالمان تدويرين مركزين فى سخن كرة عظيمة لتساوى قوتها قطرهما او يزيده عليهما وربما يتغصن تلك الكرة
الرفاس الكرات كلوا احد منها اعظم من المحدود بها فيما من الافلاك والعناصر ولا استبعاد فى ذلك
فانهم قالوا تدوير المريج اعظم من مثل الشمس بما فيها من الافلاك الثلثة والعناصر لاربعه ثلث مرات واذا
جاء ذلك فلا يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين كرم ليس فى جوف تدوير المريج عناصر وركبات مائلة لسا
عندنا فى الحقيقة او محال لغيرها الثالث لوجود عالم اخر لكان فيه عناصرها احياء طبيعية فيكون لعنصر واحد
كالما وشلا الير ان طبيعيا وقد عرفت بطلانها والجواب منع تساوى عناصرها وكاينا تملأها كية منها صورة
اى لانهم تساويها فى صورة النوعية وان كانت مشاركتى فى الآثار والعصافات كاشتراك ما بينهما فى
الاحراق والاشراق ولكن سلطنا الاشتراك فى الصورة النوعية فلا تخلف تماثلها حقيقة لجواز اختلاف فى
اليولى الداخلة فى حقيقةها ولكن سلطنا التماثل اليعظم لا يجوز ان يكون وجوده فى احد هما اى حصوله
فى احداهما غير طبيعى ولا تخلف التفسير لا يكون وايما

المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة وانما ما شرع في بيانها بعد ان فراغ من مباحث الامكان
 ووجوهها وفيه مقاصد اربعة الاول في النفوس العقلية وهي مجردة عن المادة وتوابعها لان حركاتها فلا تترك
 ارادة لها النفوس المجردة اما الاول وهو كون وحركتها ارادية فلهذا اما الطبيعية واما قسرية او ارادية لما مر من
 ان اقسام الحركة الذاتية منقسمة فيها والا لان باطلان مقامين الثالث اما كونها طبيعية فلان الدور به كل
 وضع فيما هو مطلوب ومتحرك فلو كان ذلك المتحرك الدوري متيقن الطبيعة مستند اما لكان الشئ
 الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوب بالاطيع ومتحرك بالاطيع وانشرح وقد وجه به الدليل بان كل وضع يتوجه
 اليه المتحرك بالاستمارة يكون ترك ذلك الوضع عين التوجه اليه فيكون المراد فيه بالاطيع بعينه
 مطلوب بالاطيع في حال واحدة ويكون التهرب عن الشئ عين طلبة وانته بدعيته ورد عليه بان ترك وضع ليس
 توجه اليه بعينه لانما سجد بترك كل غاية انه متوجه اليه مثل فلا يكون المتحرك نفس المطلوب فالأول
 ان يوجه بان المتحرك بركته المستمرة يطلبه ومما ثم يتركبه ومثلا لا يتصور من اقدار الارادة لان طلبه
 الشئ المبين وتركه لا يكون الاختلاف الاعراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما تقدم ان
 القسرة لما يكون على خلاف الطبع وذلك لا تقدم في مباحث الامتدادات ما هو مبين اذ من صريح المثل
 الطبيعي لا يتحرك قسرا واما هنا لا طبع فلا قسرا واما فلو كان محرك الا فلاك على الاستدارة بالقسرة كان على
 موافقة القاسر فوجب تشابه حركته في المجردة والسرعة والبطء ويوافقنا في المناطق والاقطاب
 اذ لا يتصور هناك قسرا الا من بعضها البعض لكن حركتها كما شهدت به الارصاد ليست تشابهة ولا متوافقة
 واما ان الشئ واحد اذا كانت حركتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان ارادتها المتعاقبة بكونها ثابتة
 ناشية عن تحليل محض من قوة جسمانية مدرک امور اجزائية والاشياء واما ما اسعد وادام الحركات العقلية
 على نظام واحد بل لما هو من اسعد ازلها وادام الاختلاف ولا يتغير لاسف المجردة ولا في السرديات
 ان الحركات الحيزانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتقطع فبما ارادتها السليمة
 ترتب عليها الحركات السردية على وتيرة واحدة اذن ناشية عن تقبل كل مندرج فيه امر غير
 متناهية ومحل التقبل الكلي مجرد لما سياتي في النفوس الانسانية للاعراض على هذا الدليل ان يقال لانهم
 انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالاطيع مدبوحة بالاطيع لجواز ان يكون المطلوب
 في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التناوب الى شئ
 آخر فلا يطلب لذاته بل غيرنا فلما كانت الحركة عبارة عن كون الجسم يهتفي آتينا في مكانين محبا زونا
 مطلوبة لذاته فلما سجد اى سلمنا ان الحركات العقلية ليست طبيعية لكن لانها لم تكن طبيعية فسر قولهم
 القسرة على اسعد فينبغي ان يقبل الحركة مستمرة وقدر ما سجد في دليله من التحليل على انه ليس
 يلزم من عدم حركتها المستمرة طبيعية ان يكون لها ميل طبيعي مخالفت لمدته ولا نعم ايمان القاسر

المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذلك اى ثبت الملاءمة لنقل البسيط والكانت تلك الحقيقة مركبة من
 اقسامها بالنسبة لان الكثرة متناهية كانت اذ غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدأ وانما لنقل الكل
 بعد لنقل الاجزاء بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا لكنه فان لم نقل لوجوده لا يستلزم نقل شئ
 من اجزائه لاننا نقول كما سنرى في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذلك وان كان مركبا كان البسيط
 كل منها واحدا بالفعل والاشياء واما انما اذا انقسمت البسيط كانت مجردة فان محل البسيط ان كان
 جسما او جساما اى لو كان واحد وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل لوجب انقسام المحال فيه لان
 المحال في احد جزئيه في المحال في الجزء والاخر واما اى انقسام المحال الذي هو العلم بنا في البساطة
 في العلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه يجب عنه بان يبنى على ان النفس محل المعقول لان
 النقل عبارة ان حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد ونقل من العالم
 والعلوم بمتنازعة المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري انصف به العالم لا امر موجود وان سلم
 ان العلم يحصل بصورة في الذهن محل اى فانفس محل الصورة البسيط اى لفعله لا ذلك البسيط
 ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذو الصورة من جملة الوجود فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة الا يرى
 ان ما قالوه من انه يجوز ان يكون البسيط الخارجى صورتان عقليتان او اكثر لما رفى مباحث المحال
 وان سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلا يتم ان كل ذى وضع منقسم فانه بنا وعلى تعنى
 الجزء والذى لا يجزى وهو ممنوع وح جاز ان يكون النفس جبرافا فذلكا قال بل بعض وان سلم ان
 كل ذى وضع منقسم فلا يتم ان المحال في المنقسم قسم كالمحل عند كفى الجسم المنقسم في جميع الجهات مع
 انه لا ينقسم في العمق ولا لحظ المحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض ولا نقطة المحال في الخط انا
 لا ينقسم اصلا وبالمجمل انما يلزم انقسام المحال فيه اذا كان له طول سرائيا وهو فيما نحن بصدده غير سلم
 وان سلم ان اى المحال في المنقسم قسم بالقوة كالجسم بالفعل وان لا بنا في البساطة لجواز ان يكون
 جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة اى لا يتناهي مع كون بسيط بالنسبة
 اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلى ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهة القوة
 والنقل لانها جتان متسايرتان انما سئل من وجوده الخمسة انما اى انفس الاشياء بالفعل الوجود
 وانه بسيط كما رفى مباحثه من ان اجزاءه موجودات او عدوات او تحتها اجواب بتقديم من المنهج الواردة
 على مقدمات اوله ببساطة والمنهج المذكورة في الوجه الاول الذى اعم منه الثالث من تلك الاجزاء
 انما لنقل المعلوم الكلى فيكون مجردا بالاول فلا يراهنا محكوم بين الكليات احكاما الجانوية او سلبية فلا
 بد من ان نقلها واما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حاله في ذى وضع
 ولا شك ان المحال في ذى وضع يخص بمقدار مخصوص ووضع معين ثابتين لمحل فلا يكون ذلك المحال

مطابقة كثيرتين تحكمتين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا لهما ذلك المقدار والوضع فلا يكون روح
 كلياً هفت لان المقدار خلافه والجواب ليرت مامر او لانهم كل عاقل الكل محل لانتفاء على الوجه المذكور
 واليه الحال فيما لا يقدر على شكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجران ان يكون المحل مسبوفاً
 ويزيد منها من عدم مطابقة كثيرتين اذ قد تماثلت الشئ لهما الشئ في الصغير والكبير لصوره المتقوس على
 الجدار كصورة السواقي المحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة
 اذ جرت عما عارض لها تتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا يرى انه يجب تجردا عن الشخص لما بسبب
 المحل الرابع منها ان نقل الضدين في حكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركهما جسما وجسما لزم اجتماع اسود
 والبيض مثلاً في الجسم واحد وهو محذور الجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانها تماثلان في حقيقة
 الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين حقيقتين ثبوت بين الصورتين ولولا ذلك لما جازيا ما للجواب
 ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد واي كان وجودا وكن سلطانا تضاد صورتي الضدين فلم يجز تخلفان
 يقوم كل منهما بوجود من الجسم الذي يقتضيهما ما غير الجواب الذي ساقم به الاخر فلا يلزم اجتماع المتضادين في
 محل واحد الخامس منها ان يطل كونهما جسما بما مر ثم نقول لو كان العاقل منها جسماً لكان في كل الجسد
 او في بعضه مثل محله او بما او لم يبق له اياً والتالي بطل واما الملازمة فلو كان لفظه لكان كنه فيه حضوره لذاته
 كان حاصله اياً يعني ان الصورة الخارجية التي هي حاضر بذاتها عند العاقل واما ظن كفي ذلك في لفظه
 اياً كان لفظه مستمداً اياً ولا احتياج لتتلاصق حصول صورة اخرى متفرقة منه حاصلة فيه وانما
 لا يتحقق اجتماع السيليين لان الصورتين متباينتين في البنية فلا يحصل ذلك التعلق اياً ما ابدوا
 التام في الوجودان او ما من جسم فحينئذ تصور انه محل العلم والقوة العاقلية كالقلب والذراع وغيرهما من
 اجزاء البدن لا بد لفظه تارة وتعلق عنه اخرى فالجواب منع الملازمة بين ما ذكره في بيانها لجران ان لا يكون
 في لفظه حضوره بصورة الخارجية ولا يمكن ايضا حصول صورة اخرى بل يتوقف على شغل غير
 ذلك لان يكون استقل بحصول الصورة ممنوع عندنا لانه ان حصول صورة اخرى في غير اجمع
 للمثلين وانما يلزم ذلك ان تماثل الصورة الخارجية والصورة الذمينة وهو لم يسلطهما لهما لا اجتماع بينهما
 في محل واحد لان احدهما محل للعاطية والاخر في حالة فيها خاتمة في رواية غايب المنكر
 بتجوز النفس الناطقة التي يشير اليها كل واحد بقوله تارة وبسبب كثرة لكن الشهور منها تسعة الاول لان
 المراد منه انها جرد ولا يتميز في القلب بدليل عدم الانقسام مع لقي الجردات يعني انها جرد
 بطبيعتها صانها تارة غير منقسمة لا من تعلقها بالسياط وليست مجردة لا متاع وجودها ذاتها
 فكون مجموعها هو في القلب لا نهيت اليه العلم الثاني في التعلل ان اجزاء الهي اجسام لطيفة
 سارية في الهيكل سرعان ما والورد في العدد من اول العلوي آخوه لا يتطرق اليه لانه لا يتصل حتى لا يتصل

حدثنا بعد تسليم الملائكة تلك المادة التي يستلزمها الحدث اعم من مادة تحمل الحوادث فيها وتعلق بها و
 التعلق بالمادة يجوز ان يكون محو وكسب فانه الثاني لو لم يكن الناطقة قد تميزت اذ لم يكن ابدية الوجود والبقاء بط
 التكاثر والملائكة قد تميزت فاما لو كانت حادثية فهذا وجود لان كل كائن فاسد والجواب المنع ومعنى التخصيص
 المذكورة ان كل حادث فهو في حيزه قابل للعدم وليس يلزم منه طرانا عليه لانه لو كان يمتنع عليه لكان ابد
 الثالث يلزم عدم تنامي الالهة والاصواب عدم تنامي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثية كان
 حدوثها بحدوث الالهة التي هي شرط فيضنا من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى
 كنهها والادوار التي لا يتناهي فيكون النفوس بالبشرية غير متناهية لكونها استنادا الى التنامي الابدان
 والادوار لانها متناهية بحدوث النفوس فانها باقية بعد الفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية
 وجميع بالطبع والجواب شرطنا من الترتيب الطبعي او الواسع كما هو النفوس الناطقة وان كانت بحدوث
 مجتمعة لانها غير متناهية في ترتيبها فيكون شرطنا من الترتيب طبعي فيكون شرطنا من استنادها الى المبدأ
 القديم والجواب ومن شرط حادثية القول وحقا للعدم والبقاء لتسليم لما هو عليه وفي الكلام لو ان الالهة
 الى الشرط فيلزم قطع السبل عن طرية التامة فحدث النفس من المبدأ الخفي شرط هو وجود
 البدن لانه لا يمكن الاستبعاد لغيره وانما هو حادث في البدن فاض عليه النفس من المبدأ الخفي
 ضرورة عدم الخفي ووجه القابل الاستدلال به البطل التنازع حيث قل ان مع التنازع فانه حادث بل
 تعلق بالنفس تنازع وفاض عليه نفس اخرى حدثت لان لما ذكرنا من حصول الحالة الموشية لبشر طرانا
 فيكون للبدن الواحد نفسان وهو بطا الضرورة فان كل احدى يمان لنفسه واحدة واطل من هذا الذم
 ذكره واطل في حدوث النفس وبطلان التنازع وهو من جهة تبين حدوث النفس يلزم التنازع على تقدير
 كدهما وبطلان ثم تبين بطلان التنازع بحدوث النفس وانما يصح ذلك لو بين احدى بطريق آخر مثل
 ما يقال في ابطال التنازع انه يلزم تنكر الالهة في البدن الآخرون استناد الابدان للنفوس
 كونهما في حدوث النفس على وثيقة واحدة فانه كلما استدبر حدث نفس بحدوث مفارقة النفوس
 مع حدوث الابدان اذ قد يتعلق بها او اي فساد بها او او حاجبها في حادثية مستاملة كالطوقان او قل عام
 يملك بها من النفوس وحدثنا انهم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بحدوث ذلك السبل من
 الالهة ان كس قتل من انه وقع حرب في ارض اليونان فقتل في يوم واحد ثمانمائة من المجانيين
 ومن العلم انهم لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بنوا العدو في جواب العالم المتعلق بها تلك النفوس
 المفارقة من ابدانها فلو كان خلق النفوس على طريق التنازع لزم تعطيل بعضها الى ان يحدث بدنها
 وليس في من يصح لتسليم ولا في من يصح له ان يمتنع على طريق التنازع بل يصح لتسليم اذ لا يلزم لزوم التنازع
 الاصل في المبدأ الاخير لسابقه لكونه مشروطا بالتعلق به في انه قد قتل عن بعضه ان قتل في لانه كره

كوني في صورة المحل ولا تمان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في الجرد البراري لا يسدي بعدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الذي يدل على تنازع اعتراضات لغزها ان كان مسايا من اصول على ذكر تلك تلافيفها عند ان الاطباء يشل ان يقال لا ثم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث فان العاقل انما تقرر ان ينحصر الحادث باوقاتا من غير ان يكون هناك دواعي وليس باستلزام مختلف عن الحالة المستمرة سلمناه لكن لا ثم ان شرط حدوث النفس كانه اصل دليل على التنازع في مرض بالانتم ان علة التمايز بالذات الاخير لان التمايز امر عدي فلا يحتاج الى علة ولا ثم تامل النفس ككلامه ولا تامل نفسين منها ولا استبعاد لا يحدي لغوا ولا ثم ان تمايز افراد نوع انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك فلهذا الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن السليق من استقيم

المقصد الرابع ثلث النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسيل زواله بادي سبب بقاء التعلق بحاله كتحلق الجسم لكاد ولا التعلق النفس من مفارقة البدن لجود المشبه من غير حاجه الى امر اخر ليس هو التعلق في فائدة القوة بحيث انما زلل التعلق بطل التعلق مثل تعلق الاوضاع والصور المادية لها ما يعرف من ارتباطه بذاتها كما يحل فيه بل هو تعلق متوسط بين تعلق المصلح بالآلات التي يحتاج اليها في احواله المختلفة ومن ثمه قبل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جليا اما الساميا فلا يقطع البدن عما حاله ان يتعلق به النفس الا يرى انها تحبه ولا تترك طول العصبية ويكو مفارقة وتوكل لتوكل كالماتنا ولانها تاسا الفعليه ما تحب عليه فانما في مبداء خلقها خالية عن الصفات العاقلية كلها فاحتاجت الى آلات بعينها فلهذا كتبت تلك الكلمات والى ان يكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا اكتتبت الى العين فيقوى الابصار لانها كذا الحال في ما لا يخلو ولا تحبها ولا تتركها لا تتركها الا فعل ولم يحصل لها شيء منها على الكمال فاذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها اوراوات الكلية والى خطها من العلوم والاخلاق الرضية وترفت الى لذاتها العقلية بعد اتمامها بالذات الحسية فتلحقها بالبدن على وجه الشرف والتميز كتحلق العاشق بالمعشوق في القوة بل اقوى منه كذا وانما يتعلق من البدن او لا بالروح الطليبي المتكون في جوفه لا يسر من كذا القدر والاعنف فان العاقل لا يحل في جانب الايسر لا يحل في اليه لطيف الدم فيجوز ان الفرقه فذلك البخار باليسر بالروح عبد الاله وهو كونه لئلا يتعلق بالنفس بان شدة الاعصاب يجل قوى المحسوس والحركة ما وراى موضع الشدة ولا يطلعا على حبه الدرع واليمن

المرصد الرابع في العقل والارواح كما هو موجود ولكن ليس جساما ولا حلا فيه ولا يدرى منه بل هو موجود مجرود

ان يكون المصادق الاول مصفقاية بما تشرح ويليهم على زيادة الصفات مستجلا واما على الوجه المذكور السابق
فقد لا يجوز ان الموجد الجسم بما قولنا اننا لا نرى شيئا لوضع بانس به اليهم ولا استقرار على سبيل الترتيب كما ذكرتم في الترتيب
العموم لان استقراءنا قائل سلطنا ولكن قد يكون الموجد نفسا له عبده اوله ان يتسلسل سلطنا ولكن قد يكون
هو الاول واجب بان يوجد جزئية اتمه او توسط الجود والاخير كما مر في الاعتراض على الوجه الاول
فانقسم وتامل

المقصد الثاني ترتيب الموجودات على رايهم قالوا اذا ثبت ان المصادق الاول عقل فلا اعتبار لثبته
وجوه في نفسه وجوبه بانفسه وان كان له ذات فيصدر عنه لكل اعتبارا شرفا اعتبارا بوجوده يصدر عقل باعتبار
وجوبه بانفسه يصدر نفس وباعتبار مكانه يصدر جسم هو الفلك الاول واما قلنا ان صدور ما عنه على هذا
الوجه استناد الاشراف الى الجهة الاشراف والاشرف الى الاخرى فانه اخرى واخلاق وكذلك يصدر عن عقل
الانسان عقل ثالث ونفس ثالثة وذلك ثلثان وبهذا السبيل العقل لما شرف الذي هو في مرتبة السامع من
الفلك يعني العقل في العقل العقل المورث في موهبي العالم السفلي النقيض لطيفه والنفس والاعراض على
الانسان الجسمية وعلى المركبات منها والجواب ان هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من معلوم
متحددة والاعراض على كل واحد لا يصدر عنه الا الواحد فيطرح اصله وليكن ان كانت اعتبارية فمقتضى اعتبارية اعتبارها
جزءا من المصادق الاول الموجودية وقد يجاب عنه بانها ليست جزئيا من المورث بل هي شرط للثبات والشرط
قد يكون له اعتبار بالكون مثل هذه الاعتبارات من السلب والاضافات عارضة للسبب الاول فيجوز
ان يكون جسمها مصادق المصادق متحددة كالمصادق الاول ولكن ذلك منات لمده بهم النفسية في اعطى كل جسم
في ترتيب الموجودات وهذا يستند الى الاشراف الى الاشراف خطا في لا يثبت اليه في الغالب العلية
استناد الفلك الثامن من جهة من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة ولا يحسن الى جهة واحدة في
العقل الثامن كما زعموه في شكل جهنا وكذلك استناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا من كثرتها الغاية
عن الجهر الى العقل الفعال بشكل جبر الايمان والاطمئنان على الفطن المنصت منعت بالاعتقاد عليه
في هذا المطلب وفي الخفاص انهم خطبوا افتقار اعتبار في العقل الاول بحجته وجوده وجعله ملية العقل وبكأنه
وجعله ملية الفلك منهم من اعتبره لهما العقل بوجوده وامكانه ملية العقل وذلك وتارة اعتبروا فيه كثرته من
اشترطه جميعا كما ذكره من الكتاب وتارة اعتبروا من اربعة اوجه فلو كان ذلك الغير وجعل الامكان ملية
ليس في الفلك ملية على تصور فطرته العقل لا يقول الا بوجه من اذراك نظام الموجودات على ما هي عليه في
نفس الامر فانهم وتلك فافقه وتامل

المقصد الثالث في احوال العقل في سيرة الاول بانها ليست حادثية بل تقدم من ان المحدث
بجسمه لا بد وانما في الجسم كائنه فلا فائدة اذراك عبارة عن ترك المادة صورة ولا جسمها صورة اخرى

غيره لا يتصل الشيء بعبارة عن حصول ما بهيته في العقل ثم ان كان مقارنته العقل المجرد له مقبول اخر مستوفيا
 اي ليس مستوفيا على وجهه وما شاعرا عنه وانصرع واذا لم تحتف امكان المقارنة على وجود المجرد وحصوله فيه وهو
 عينه لتعلقه به واذا امكن تعلقه كان حاصله بالمثل لان الشيء والمحدث تاليف للمادة الجواب لان كل مجرد
 يمكن تعلقه كما لمبارى فان حقيقة مجردة لا يمكن تعلقها بالشيء غيركم حقيقة العقل والنفس فانه غير
 مقبوله لانسان ان المجرد بامكان تعلقها ولا يتم ان المجرد في صيرورته مقبولا لا يحتاج الى عمل بل بانها لا يصح
 ذلك اذا انحصر الملتصق من المتعلق في المادة وتوابعها وهو ممنوع وان سلمنا فلا يتم ان كل ما يمكن تعلقه
 مع الغير وما الدليل عليه والوجه بان الشاهد بعينه المتشابه الثاني بين التعلقات لا يحتمل شهادة لعدم تعلقه
 بجميع المقدمات كيف والغير يكون ملائجه لتعلقه كما اشترنا اليه وان سلم فلا يتم في تعلقه مع الغير يقتضيه
 ومقارنته ما بهيته المجردة التي لذلك الغير للعقل اي للمجرد والمقبول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصولا بهيته
 بالمجرد في العقل حتى لا يتصل كما كانا مخرجين متقاربين في وقت تعلقنا فيه حيث بينا ان العلم قلبي خاص برب العالمين
 والمعلوم وان سلمنا ان تعلقها يستلزم قارنتها في الوجود الذهني فلا يتم انه يلزم من جواز المقارنة بينهما
 في العقل جواز مقارنته اى مقارنته المجرد للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطا
 بكونه في العقل ولزوم الدور قلنا انما يلزم ان لو كان المقارنتان اى مقارنته احد العقولين الاخر في
 العقل ومقارنته احدهما للعقل متعين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى يكون المجرد في العقل شيئا
 والثانية به اليم فيدفعه واما كونها مطلعين ثم فان حصول اشيئين كالمجود وما بهيته الغير في ثالثه بولت
 مخالفت حصول احد هاتين الاخر اى احد اشيئين كالمجود في الاخر كالعقل فان الاول مقارنته احد
 العالمين في محل الحال لاخير والثاني مقارنته الحال المحل فحين احد هاتين الاخر فلا يلزم من كون المقارنة
 بين المجود وما بهيته الغير مشروطا بكون الوجود في العقل كون المقارنة بين المجود والعقل مشروطة بكون
 قبيل اشتراط الشيء بنفسه لا يقال قد يلزم من تعلقها مع المقارنة بينهما في العقل قلنا ليست المقارنة مطلقا
 مشروطا بكون المجرد في العقل والادراك ما عرفت فلنا نقول ليس بزم ان المقارنة بين المجود وغيره من المتعولات
 بالنسبة الى المجود مشروطة بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزم ان المقارنة بين المجود وغيره من المتعولات
 مشروطة بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فالت شرط المقارنة بينهما فكم يمكن ان يقارنته غيرا لا يصح فاعلم
 بانه وان سلمنا مثل المقارنتين وان لا يمكن مقارنته كل واحد من المتعولات المجرد في الوجود الخارج فلا يلزم من
 ذلك امكان تعلق المتعولات المقارنته وانما يلزم هذا لو كان هاتين المجود قابلات لتعلق اى كونه عاقل وهو
 ممنوع لا يقال لتعلق نفس هذه المقارنة فانها كانت المقارنة امكن العقل قلنا لا نقول ونسبنا في موضع
 اتحادها بخلاف ان يكون العقل بهما مقارنته مشروطا بهما وليس من امكان الشروط في موضع
 امكان المشروط به السالغ انما لتعلق الجزيئات من حيث هي جزيئية لانها لا يمكن ان تكون الى الاالات الجسمانية

ليدرك بها ولا نها اي المحي نيات متروفا علم بها يكون متغيرا فلا تثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض
عليه يستوفى في بحث صفات البارى تعالى في سلك العلم فان علمه لم يحيط بها من غير ان يكون هناك
الوجهما نية لا تغير في ذاته وصفاته حقيقة خاتمة لمباحث العقول في الجمن والاشياطين فانها لا يفسد
الجوامر الغاية عن حواسنا وهي عند الملتين جسمان متشاكل باي شكل شاءوا فيقدر على ان يتوحد في
بواطن المحركات وينفذ في منافذ الحقيقة لغزو الوداد واستشقة واختلاف في اختلافاتهما بالنوع
مع الاتفاق على انما من اصناف الكائنات كالملك والارض ومنه الفلاسفة لانها انما ان يكون حسبا
الطبيعة او لا وكلها باطنها الاول فلا يلزم ان لا يقدر على الافعال الشاقة وشاخصي باو سعة قوة و
سبب من خارج يحصل اليها هو ظاهرا وبالعقد واما الثاني فلا يوجب ان يرى ولو جازا جسمان
كثيفتهما انما يلحزان ان يكونا كجسمين احدهما سابق ولا تزلوا بالجملد وقوات ولعل لا تسهما وهو مسطرة
مختصة والجواب ان لهما بسبب الشافى عدم اللون فلا يلزم احداهما من الجوانب لغيري الشافى
الذي لا لون له على الافعال الشاقة ولا يشغل بسعة ومع ذلك فلا تزلوا او بالجملد فان اردتم بالاطاعة
الشاقة فيجوز انما الطبيعة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الافعال والاقسام
اي اجزاء متفردة وقوة القوام فان اللطافة تعلق على هذه النعاس في مقدارها غير الطبيعة ولا يلزم رديتها
كاحسبها والاشياطين كجسمين سوية باي شكل شادت فلذلك قال كيف وقد ليعيش عليها القدر المختلف
لطافتها ورفقاوة عظيمة فان القوة لا يتعلق بالقوام في الرقة والخلط ولا بالتحفة في العنبر والكبير
انما يرى ان قوام الانسان دون قوام الحمير والجوهرية بعضهم يعيل الحمير ويكره لحمي ويعمد
منه الا يمكن ان يستدل لفظ القوام ويرى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافها في حسب اختلاف
القوام والمحيية كسافي الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية فان النفس ان كانت مديرة
الاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مديرة الاجرام السفلية فهي النفس الارضية اي السفلية
وهي مختلفة في الملائكة الارضية واليهما اشار عليه الصلوة والسلام بقوله اتاني ملك الجبال وملك الاسفار
وملك البحار وقد وقع في بعض نسخ جبل الارضية للكهنة يصفونه الراي الذي الملائكة المبرون ورد
بانه غير مناسب لان الكهنة ليس الملائكة هم المسمون المستقرون في القوام بل الله تعالى بحيث
لا يتغيرون شيئا اصلان في الجسام ولا التاثير فيها ومنها الجمن والاشياطين وفي ذلك فمده لجنود
لربك لا عليها لا يوجد قال قوم هي النفوس الناطقة المعارقة فالجمن المعارقة عن الابدان متعلق بالخرقة
من المعارضة لما نوعا من التعلق ولياوتنا على التروا والسماد وهي الجمن والشريرة منها يتعلق بالشريرة
وليهاوتنا على الشر والفساد وهي الاشياطين والله تعالى اعلم بالمتعلقين والاسرار والاشياطين اعلم بالصواب
اليه المرجع والمآب وعنه اتم الكتاب

في صفات

في صفات

الشر

كما ترى المسالك الثالث بعض التاخيرين يعني صاحب الكونيات وهو ان الشك في وجوده ممكن ان يكون
 فان استدل الى الواجب ببدء او انتهاء العلة فذلك وان تسلسل الكائنات قلنا جميع الكائنات المتسلسلة
 الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن الاحتياج الى اجزاها التي هي غرضه عليه وجوده ترجيح وجوده على معدومته
 من ان الامكان محرم وحيث لا يكون نفس ذلك المجموع اذا قلنا تقدمه على السلول وتوقف تقدمه على الشيء على نفسه
 ولا جميع اجزائه لانه مبدء ولا يكون ايضا جزئيا في بعض اجزائه لانه لكل جزء ذلك لان كل جزء ممكن
 محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها سلاسل اخرى فلا يكون تلك الاولى
 علة للمجموع بل لبعضها فقط حيث لا يمكن ان يكون الجزء الذي هو علة للمجموع علة لنفسه ولعلنا اننا اذا لم يكن علة
 المجموع نفسه لانه لو خلافا فاذ هو خارج عن جميع الكائنات واجب لذاته وهو السلول بل ان يستند
 الى شيء من تلك الكائنات حيث لا يفتقر الى سلسلة وعرض عليه بوجه الاول المجموع شعرا الثاني لان لا يتناهي
 ليس لكل ذلك مجموع ولا محله بل ذلك انما يتصور في المتناهي الكائنات يتوقف على ثبوت الواجب فاشياء بل هي
 اثبات الواجب بايدل على تناسي الكائنات مسلوقة على السلول والجواب بان المراد بالاساس بالمجموع ما يرد في
 هذا المقام هو الكائنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيئا منها ذلك تيمم في المتناهي ولا كيفية ولا حقيقة ولا حقيقة
 شايخ جميع اعماد وانما المتعنى ان يتصور كل واحد علة يتناهي مفصلا ويطلق علة المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان
 اجزاء المجموع كل واحد من اعماد سلسلة علة ممكن ان يتسلسل الى غير النهاية لان يكون كل واحد منها علة لما
 بعده وسلاسله لما قبله من غير ان يفتقر الى علة فكل واحد من تلك المجموع ظاهرة موجودة او ليس ثمه بضرورة
 اجتماعية لا بحسب اعتبارها بوجوده ضرورة احتجابه لا يكون موجودا خارجا ولا جزءا من المجموع بل كل جزء من الاجزاء الى
 اعتبارها والى الاجتماعية انما كل عين لا تخلو كافي بالمجموع العشرة ولا فك ان الكل بهذا المعنى موجوده بهذا الاعتبار
 ان اردت ان السلول السلسلة السلسلة فلو لم يكن يكون نفسه فذلك السلسلة تقدمه قلنا لا ثم ذلك في السلسلة السلسلة فانهما
 مجموع امور كل واحد منها متوقف عليه فيكون كل واحد من تلك الامور تقدمه على السلول ولا يلزم من تقدمه كل
 واحد تقدم الكل كما ان كل كائن كل واحد من الاجزاء تقدمه على الكلية مجموعا ليس متقدما بل على نفس الكلية
 وان اردت بها السلسلة السلسلة فلو لم يكن يكون جزءه فذلك لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه
 ولعلنا قلنا ذلك وعلمنا ان كل جزء من الاجزاء السلول او السلول اخرى والجواب بان المراد بالسلسلة السلسلة
 المستعمل فيها علة وجود مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل جزء من الاجزاء على معنى انه لا يشهد
 بالفاعلية الا لبدء او بالبدء علة فلو لم يكن يكون فاعلا على نفسه علة فاعلا على نفسه فاعلا على نفسه فاعلا على نفسه
 لم يحصل السلسلة السلول التي هي مجموع غير في كمالها على فاعلا على نفسه فاعلا على نفسه فاعلا على نفسه فاعلا على نفسه
 في الذي ذكره متوقف بالركب من الواجب وان كان مجموعا من حيث هو مجموعا لا شك انه ممكن الاحتياج
 الى جزءه الذي هو مجموع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعلا لكل الاجزاء

فان كل جردونه كذا كذا للمرحوم كسب في اجزائه ترتيب زاني كالسرسر شلانا تقدم المعلوم على علمه وتوقف المعلوم
من علمه المستقلة او غير وجود الجرد المتقدم كالحشيب الب وجعل العلم المستقلة لكل لازم الامر الثاني
وان لم يوجد لازم الامر اول وكذا بهل كاست جراب عن الاول وبالجواب اما ما دى الكل بما كل جردونه
مكن كما اننا فاذن الغرض فان قيل نحن نشك كون القاعل لكل خلا ما كل جردونه فاشك ان المركب من الواجب
والمكن فلا يجد كبر اخره بقية لا ساكن قلنا هذا الموضع من دفع باقره من الدليل على ان القاعل لكل يجب ان يكون
فاما ما كل جردونه فاذ كانت احوالها سوا كذا من الثاني وهو السارفة ان الحاشية من العلم القاعل المستقل بالعمى
الذي صورناه لا يمنع انما يتنوع بين مختلف عن احوالها علمية استجدة بحسب ما يتوقف عليه التأثير اعمى العلم السارفة على
اقول كيف نتجه علمنا اذ ذكرتم ان الجردون لكل يجب ان يكون علمه كل جردونه ان علمه اى علمه لا يكون فاجابة
عن علمه الكل وبذلك الذي ذكرناه من الموقوف تصورنا ان علمه اى علمه من الكمالات كما لا يخفى ان يكون جردونه اذ في
حيثه ان لا يكون علمه تلك الجردونه فمنه في ما نفسه يدرع واما هو اخل منه فثقل الكلام اليتيم حتى الى يكون علمه
نفسه وعلى تقدير التفسير اقول كل جردونه علمه في كمال السلسلة فان علمه اولى من علمه ان يكون علمه لا في علمه من العلم
به ذلك ان تنسك في ابطال علمه الجردونه لا يتبادر ولا يدر علمه كرم من احد العلم ان اذ قد يكون علمه من العلم
جود علمه الكل بحيث يكون لكل علمه لكل فيلزم وجود الجرد المتقدم بعد علمه السارفة وجود الجرد المتأخر في علمه السارفة
ويكون مجموع اثنين العلمين علمه السارفة لكل ولا يخفى في علمه كذا اننا علمه المستقلة اقل من علمه السارفة لكل فاجابة
نعم اذ ذكرتم المسلك الرابع وهو ما قد قلنا في الجردون ان الموجودات لو كانت باسرا كذا دى ولو لم يوجد العلم السارفة
الموجودات في الممكن ولو انخرت فيما خارج الكل اى المجموع بحيث لا يشك في شي من جوده الممكنة الى الوجه
كما ذكرنا من الكمالات متعلق في الاجزاء ان لا يتبدل وجوده من اجزاء العلم الى اى ما هو صادر عنه فيكون الجرد
بكل واحد منها لا يتبادر اذ هو اسطر شي من كونه انقطاع الكل مرة اى بالظن وذلك بان لا يوجد لكل والا فاجد
من اجزائه اصلا مستقلا بطر اى وجوده اى وجود ذلك الموجود مستقل اذ لا يمنع جميع العلم من العلم
لا يكون سرياً للموجود لما عرفت من علمه الممكن بالموجب وجوده من علمه لم يوجد لزوم من ذلك فثقل
در من اجزاء بحيث لا يتفرق الى العلم من العلم به من الوجه ولا شك ان عدم الجرد يمكن على الفاعل حتى
فانه في علمه بعد هذا الجرد ولا يجد جرد اخره كذا فالمراد من علمه المستقل لكل بحيث تمنع نسبتهم به العلم الى علمه
الى الجرد اخره وان شئ الله في افترض عدم جميع الاجزاء الى عدم اى واحد منها كان ذلك العلم مستقلا
الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا لا تقصد الا اذ لا فيه لان عدم شئ منها ليس مستقلا نظرا الى ذاته ولا
در اجزائه فيكون ذلك الخارج عن جميع الكمالات واجبا وجوده في مدافاة فلا وجوده في الخارج سري الممكن
والواجب وهو العلمان فالتاس ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن كون علمه السارفة
تقديره في علمه السارفة قبل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجودات في الكمالات ولو لم يوجد العلم السارفة

ولكان اوجب من وجود المكان اما على الجبرياء فلا بد من ابطال الوجود التخييري اي في ذات الواجب تعالى كغير
 العلم الجبري من حال الى حال زيدنا مثلا نصف دائرة بالقيام واخسرنا في بعده من العلم بالبدن فيه من ان
 في طابقين معلومة فمقتضى العلم بحسب محكمات الواجب على هذا التقدير واجبا بل عاودنا لان محل الحوادث والشأن في بط
 ان العلم بالضرورة ان هذا العلم لا يقتضي الشبهة في الجبريات لا يستدعي مدي العلم والجواب اننا اختارنا عالم
 الجبريات والتخير الملازم في العلم انما هو في الانعكاسات لا في الذات اي لا في صفاته حقيقة من علمه من مقتضى ذاته
 حقيقة فمقتضى ذاته حقيقة بالعلوم كلها فاذا تغيرت لم يتغير ذلك المقتضى بل تغيرت بلقاء به او امتناعه اليها
 فيكون التخييري ابر اعتبارا لا في صفاته حقيقة بل في الواجب كما سيجيء في مقتضى علمه في مقتضى العلم فان
 فشاوا المشبهات التي طول بها اكتسب صفات الطول تجري في العلوم ولو سألنا التخيير والتخيير في ذلك
 بعد الاستدلال اليه بما ينسبناك به من الصفات لا مشك في ان تفرق من صفات الجبريات غير خارجة عن مقتضى العلم
 لما ثبت ان الصفات تعالى واجب وجوده ومنتزعه من مقتضى ذاته اذ لا بد من ولا حاجة الى جعله مستل
 بها كما قال الامام الرازي في الامرين كما تحصل من مقتضى ذاته لما ثبت انتهاء الوجود الى واجب الوجود لذاته
 والعدم على الواجب منتزعه من مقتضى ذاته اذ لا بد من ولا حاجة الى جعله مستل لكن المستكبرين لما لم يسلوا
 تلك الطريقة بل اشتهروا ان هذه الكمالات الجبرية محتاجة الى اسرارها احتجوا في ذلك الى وجوه اخرى فقلوا
 مثلا لو لم يكن الباري لازيا لكان محدثا محتاجا الى محدث اخر وتسه ولو لم يكن تاليا واما لان عدمه بعد
 وجوده والملائمة وبسبب ذلك المقتضى وهو الوجود لان عدمه في محض مقتضى كونه بالفاعل واما بطريق اخر
 لا يستحيل لان التخيير في ذاته علم المقتضى اولى من انتهاء المقتضى الى الوجود في مقتضى كونه لان المقتضى
 لا يكون شرطا للتخيير وان فرض وجوده قديم تعلينا الكلام اليه وارجعنا مقتضى كونه بالفاعل الى مقتضى كونه بالفاعل
 والعدم على الصانع ولهم مرار اول كلامه اشار الى فيه بقوله انكم ترون انما اجتجوا بوجوه اخرى على ما
 كون الصانع اذ لا بد من ثبات ذلك الذي قبل ثبات كونه واجبا عنه اذ لا بد من الاحتجاج بملك
 الوجود على هذا المبدأ بيان كونه واجبا على مقتضى كونه بالفاعل كما نطول به الامام كتاب على ما شرنا اليه
 المقصود اننا نرى في ان ذاتة مائة من الكائنات اليه ذهاب نقاط الاحوال فالواو والواو في مقتضى
 وبنهاية الملائمة والخصوصية لا امر زائد عليه وهو ذهاب الشئ الى شئ والى الحسن البصري فاما ما لا خلاف بين
 كل موجودين من الموجودات انما هي الذات وليس بين المتعاقبات اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون
 الاجزاء المقوتة على هذا فمقتضى من المثل اي المشارك في تمام المهيبة والله الذي هو المثل السواك
 نعم عن ذلك ولو كان في ذلك انما هو مقتضى كونه بالفاعل في الذاتية والمقتضى في ذاتها كونه بالفاعل
 في الذاتية باحوال اربعة هو واجب الوجود والامام التمام والقدرة التامة اي لا حجية ولا محبة ولا علم ولا قدرة
 التامتين باحد في على الحيثيات والامام التمام في مقتضى كونه بالفاعل في الذاتية باحوال اربعة هو واجب الوجود

يسببها بالآية قالوا لا بد علينا قوام ليس كذلك شي لان الحاصل المستقيمة نهناجي المشاككة في خمس صفات
 النفس دون المشاككة في الذات و الحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني للموجودة بل الوجوب هو المطلوب
 لما في الحاصل والاربعين حبيب بان الوجود عند شي الاحوال مشتركة بين الموجودات كلها فلا تصور كونه مميذا فالراد
 بالموجودة الميزة هو الموجودة المقيدة بالوحدانية فيرتز الحيز الحقيقة على المقيدة وينتفع السافا فافهم ان الكلايين لنا
 في اثبات المذهب الحق و قد تم لك شاك فيعرف في الذات والحقيقة بخلافه الثقلين ضرورة الاثنيتان ان الشاكين
 في تمام الميزة لا يمانحان بالغا تبين الشخص حتى يمتاز به هو يتبهما وتعد ولا شك ان مابه الا مشتركة
 غير مابه الا امتياز فيلزم التركيب في بوية كل منهما و هو ياتي في الوجوب الذاتي كما تقدم اجماعا على كون الذات
 مشتركة بين الواجب وغيره لما في اشتراك الوجود من الوجود و قد فرما به ان الذات يتبهما الى واجب و لكن
 و دورا القسم مشترك بين تمامه وايضا نحن نعلم به اي بنسب الساس المفرد في الخصومات من الواجب والواجب
 والاعراض على قياس ما من الوجود و الله فقولنا المعلوم للذات و اما صفة صفرتي فقولنا المعلوم من الذات
 في واحد لكن كذلك والواجب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما هو ان يعلم و يخرج عنه اما يقوم بنفسه و اما
 معلوم الذات على الاربعة من مراض للذات الخصومات الخالصة كالحاكي على ان مال قولهم الى ان الاشياء
 متساوية في تلك الميزة مع اختلافها في الوازم و هو غير متقول و لكن قولنا ان العكس ذلك و هو ممكن و هذا
 الخطب تشابه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع و بين ما صدق عليه هذا المفهوم
 اعني الذي يسمى ذات الموضوع و قد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون معنى حقيقة للذات و قد يكون
 جودا و قد يكون عارضا لما من ان ثبت التماثل و الاختلاف في الحقيقة كجودا مشترك في العنوان و بذه الملاحظة
 اعني اشياء العارض بالموضوع متساو لكثير من الشيء في مواضع عديدة فلهذا اشتهر له اسما لهذا الاختلاف
 و قدس على حاله و كنت ذاك بسمان ابي يقطن عيود على حرمه بي بنات فكلوا الخملت عليك تلك
 اشته و قدرت ان تعلم غيرك وانت من ان اتقنا انما انت منها لان تلك الشبه قولهم الموجود مشترك
 او انهم به و قد روي في الخصومات فنقول المجموع بمفهوم الوجوب لا ما صدق عليه الوجود بخلاف ان يكون
 ذلك المفهوم خارجا عن حقايق افراده المتماثلة يكون حقيقة الوجود و واحدة مشتركة بجزاياه و الاختلاف انما هو
 في ما في مفهوم مراض بحقيقة و منها انهم الوجود و انهم لا ينفصل الوجود و ان الماهية كما في الواجب مثلا لكس
 تفصل الميزة بدون الوجود كما في الشكف فلا يكون الوجود عينا و لا على كذا في التقدم اي الاربعة مفهومة
 لا حقيقة و منها الوحدانية و لا تتم قلنا الا انهم من وليكم على تقدير جملة ان يكون مفهوم الوحدة عدسيا
 للوجود بانواع يلوم التمس الواحدات الوجودية الى ما لنا في ما ولا يلزم ح نذا في ما صدق عليه فانه
 خملت فهم وجودي و لم يفسد و لم يمت نفس الميزة كما مررت اليه الاشارة في مباحث الوحدة
 و منها الصفات لا كماله على الذات و الا لكان المفهوم من العلم و القدرة و من الصفات كقولنا

واحد اربعين الذات ولا غنى في استعمالها كقولنا ما صدق اى ما صدق عليه العلم القديمة مثلها واصولها بالمتن والحق
 واحد اربعين لعل منها من هو علمه واما مثال ذلك اكثر من ان يحصى فليكن ما ذكرنا اذ لا غنى عليك حاشيا
 فليست نقل من الحكماء بانهم قالوا انه يقع وجود وجود المشترك بين جميع الموجودات ويتوارى عن غير فهمه على غير
 عدم عودته لغير فانه وجود الممككات مقارن لما بهية متناهية لوجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة نوع قصور
 ولا نظر ان يقال ذاته وجوده المشترك بين الجميع ويتوارى عن غير فهمه على غير فهمه ليس زائدا عليه بل هو
 عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجوده زائد على ما بهية تملكو يقال ذاته وجوده المساو وسلسله الموجودات
 بناء على الاشتراك الوجودي ويتوارى عن عودته لما بهية بخلاف وجودات الممككات فانها عارضة لما بهية تملكو وهذا
 بطلان ظاهر على كنهه الاول فانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امر افعالها بجميع الممككات حتى القاذورات
 لا تخفى استعماله والاعلى كنهه الثاني فانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قائل المصمم ولم يخفى من زكى
 هذا النقل بل قد صرح القاري والدين سبينا بخلافه فانه قالوا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان
 زائد على حقيقة قه بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث بل هو زائد عارض لمية وليس بنزاهة المقصد
 الثالث في ان وجوده نفس حقيقة كما هو مذموب الشيخ والي الحسين والحكماء وادنايه عليه كما هو مذموب
 جمهور المتكلمين ومنه مساو لوجود الممككات او مخالف وقد تقدم في الاسماء والماتات في كنهه فانه
 المراد الثالث في تنزيهه من الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول
 انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وقال المتكلمون في حقه بوجه الحق انما
 اشتغلوا فيما بينهم قه بوجه ابو عبد الله محمد بن الكرام الى ان في الجهة كون الاجسام قريبا وجوان يكون بحيث يشاء
 انه ههنا او هناك قال وهو ماس الصفة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الحركات والجهات
 وعليه اليهود حتى قالوا العرش ناسا تحت طيط الرجل الحديدي تحت الركبة الثقيل وقالوا لا يفضل على العرش
 من كل جهة اربع اصلح وزلو بعض المشبهة كمفر وكس واهم اجمعي ان المتكلمين من المؤمنين ايضا قه في الدنيا
 في الآخرة ومنهم من قال هو محل العرش غير ماس لا يفضل بعده عن مساواة متناهية وقبل مساواة في متناهية
 ومنهم من قال ليس كونه في الجهة كون الاجسام في الجهة والمنازعة من هذا المثل راجعة الى المتكلمين كونه
 والاطلاق لا يقتضي توهت على ماورد به الشرع الثاني اثبات هذا المظهر الاول لو كان الرب تعالى في
 مكان لوجبه لرحم قدم المكان او لوجبه قد برهان لا تقدم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق بين المتكلمين
 الثاني انهم يحتجوا الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدون المكان مستحسن من المتكلمين لجزا انهم قد قيل لهم
 المكان الواجب ووجوب الاسكان وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحكام
 في جميعها او في بعضها الاول فتساوي الاحكام في نفسها لان المكان عند المتكلمين هو العلم والاشياء
 تساو في نسبتها ذات الواجب اليها او فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض اخر متناهية في جميعها او في بعضها

مخصص من خارج اولهم الاصطلاح ای اصطلاح الواجب فی تحریر الذی لا ینفک ذاته عنه الی غیرین کان
 بهناک مخصص خارجي ولما الثانی ویهان کیون فی جمیع الاحیاء فلا یندرم داخل التیزمین فان بعض الاجسام داخل
 بالاجسام وانه ای داخل التیزمین مطلقاً بالضرورة وایضاً فیلزم علی التقدير الثاني فی الخاطئة فتأخذ وراعت بالاجسام
 عن ذلک علواً کبیر الارجح لو کان تیزمین الکان جوهر لا یتحالی کون الواجب عرضاً واذکان جوهر فاما ان تقسم
 اصلاً او تقسم وکلاً بما بعد الاول فلا یندرم جوهر لا یتیزمین ویهان حقراً لا یتحالی کون الواجب الذاتی بالضرورة من ذلک علواً
 کبیر اذ انما الثاني فلا یندرم جسم وکل جسم کسب عقد وراعت ای التیزمین نیانی الواجب الذاتی وایضاً عقد مینا
 ان کل جسم محدث فیلزم حدوث الواجب ویربما یقال فی بطلان الثاني لو کان الواجب جسمای یقام علی جزئ منه
 علو ودره و حیوة متاخره لما قام بالجوهر ضرورة اقتطع قیام العرض الواحد بعین فیکون کل واحد من اجسامه
 مستلک بک واحد من الصفات فیلزم تقدراً لا کثرة ویهان الاستدلال یلزم ان الانسان الواحد علماء قادرون جماعاً
 کما انقض دلیل بالانسان الواحد طریاً فیه ویهان الاستدلال ضعیف جدا بجزئ قیام بعضه الواحدة بالمجموع من حیث
 هو مجموع فلا یلزم بل ذکر من الحمد ویربما یقال سنه نفی بالکان عنه فلو کان تیزمین الکان مساوياً سایر التیزمین
 فی المابیت فیلزم عاقدهم بالاجسام لوجوده فذلک المماثلات تتوافق فی الاکلام ویهان یقال استدلال بناو
 علی تماثل الاجسام بل علی تماثل التیزمین بالذات ویربما یقال لو کان تیزمین ابسا وکلاً اجسامی التیزمین سادی
 الاجسام فی التیزمین وایضاً تماثلها فیه فیلزم التیزمین فی ذاته وقد علمت فی صدر الکتاب فیه ویهان الاستدلال
 والستادی فی الاغراض لا یتلزم التیزمین بل جمیع الصفات المحتملة والکان یوجوه خمسة الاول ضرورة
 البعض ای بدیهة تجزم بان کل موجود فهو تیزمین او حال فیه فیکون مختصاً بحیثه وکان اما اصلاً او تبعاً او لمجر
 منه الضرورة العقلية واما ذلک حکم الوجود بضروره وانه غیر مقول فیما یسبح ویربما یستعان فی
 تیزمین ای تصور یوجد ولا غیر اصلاً بالانسان الکل الشترک بین افرادہ وعلماً بانه فاما متما موجود وان دلیلاً
 بمجموعه قطعا ان الاول فلا یندرم لو کان تیزمین او صلاً فیه لا یتخص بمقدار عین ووضوح مخصوص فلا یطابق افراداً متباينة
 المتقاریر وای وصله فلا یكون مشترکاً بینهما فاما الثاني فلان العلم بالمابیت الکلية لا یتخص بمقدار ووضوح
 مخصوص وای لا یندرم بکمال السته فان کلت انسان الشترک لایدران کیون له اعضا وخصوصه من غیر
 ویربما یستعان فی غیره علی اوضاع مختلفه وقادریته مابیت وایضاً متغایرة ولا یتحالی کون واحد من حیث هو
 کذا یندرم تیزمین فکلت به انما یلزم انما الوجود الکل بالاجسام ویربما یستعان فی حیث انما کلية مشترکة ولا یتحالی انما فی
 الاستدلال الکل ما یفرضه کذا کذا واما قائل ربما یستعان فی ضروره ولم ویربما یستدل علی ان الاستدلال
 بضرورت علی وجود الکل الطبیعی ووجود العلم بیه فی الخارج ویربما یستعان فی حیث انما کلية مشترکة ولا یتحالی انما فی
 فاما تیزمین ذلک الاختلاف الثاني بل موجودین فاما ان یتصل او یتصل فی الواجب لکان کان علواً
 بالعلم التیزمین وکان منفصلاً عنه فکذا کذا بالجماع بین المحرور ویهان الطراز للذلل ای الاکلام الوجودیة فی

وذا في عدمهم قسم سوس عندنا تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتلك ان بقاؤه ليس عبارة عن وجوده في
 زمانين والا كان قد زان يا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقتضى امتناع الازم منه لا التقدم عبارة ان يكون
 قبل كل زمان ولا لا تمصف به الباري وانه اي ما ذكرنا من انه قد ليس زان يا بل التقدم قدرة الازم
 ولو ورد من الكلام اللان في بعينه الماضي ولو في امور مستقبل لما قلنا لا يزال كقولنا اننا رسلنا نوحا و
 ذلك لانه اذا لم يكن زان يا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلاهما لاني اسه جميع الازمنة على
 المسوية الا ان حكمته لم تقتض المتغير من بعض الامور بعينه الماضي ومن بعينها بعينه مستقبل فمسط
 ما تمسك به المستقر في حدوده الزمان من انه لو كان قد يارزم الكذب في امثال ما ذكرنا ان الله لا يصل لم يكن
 واقعا في الازل وبعثنا اسرار اخر لا يورح لما قلنا بخلقك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل
 وسيكون موجودا في الماضي وهو موجودا الآن لم نعد بيان وجوده واقع في تلك الازمنة بل ما رآنا ان خلقنا
 معها من غير ان يتعلق بها كخلق الزانيات ومنها انه لو ثبت وجوده جودات عقلية لم يكن اليه زمانية و
 منها انه اذا لم يكن بالقياس اليه ماضى وحل يستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغيره طرانا
 يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان

المقصود الخامس في انه قد لا تجد غيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني امتناع اتحاد
 الاثنين مطلقا في الازم لكون كل في غيره ذلك لان المحلول هو الحصول على سبيل تشبيعية في غيره
 الذات واليه لو استخس من اصل ذاته لم يمل فيه اذ لا وجه المحلول من حاجته لاستقبال ان يرضى مستغنى
 بالذات لا يحوج الى المحل لان بالذات لا ينفصل بالغير ولا احتياج اليه اي الى المحل لذاته فان الاحتياج
 عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما وازم صفة من حاجته لا يجب عدم المحل فيلزم محالان متا واليه اذا حل في
 شيء فان المحل ان قبل لا تقسم لزم القسام وتكسبه واحتياجه الى اجزائه وهو لبط ولا اي وان لم
 يقبل لا تقسم لا يجوز كاجزاء الفرد كان الواجب احقر الاشياء كالمركبة واليه فلو حل في جسم فذاته فلو لم يحل
 في الجسم ولا اجسام متساوية القبول لزم كبرها من اجزاء الفرد المتساوية اذ انما يتحسس بجسم الاجسام دون
 بعض المفاضل المختار فلا يمكن الجسم بعد حلوله في الجزء والاشارة وانه ضروري للطلان وانهم مترتب به وبها
 تتج عليهم ان سنى حلوله في الغير كون غير متساوية لزم كونه غير متساوية في ذاته والطلان وقد عرفت خطئه
 لان المحلول نفسه بالاختصاص الناعت دون التبع في التبع كيف وانه يتحقق بعينه لتمامه فانما يتبعه
 ولا يتبعه بانك تنعبيه كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفة في غيره لان الاشتغال لا يتصور على الصفات وانما هو
 من خواص المفردات لا مطلقا من الاجسام والمكان الخالصة في بغير المصلي يعني عدم الاتحاد وعدم
 الحلول طرعا لثلاث الاول التفاردي ولما كان كلاهما خطا ولذلك تختلف في فاعلا شار الى ما يجي فاعلا وشبه
 فذهبهم انهم لما ان يفروا باحتياج ذاتهم بالجميع لو حل ذاته في او حل صفة فيه وكل ذلك واما

بہندہ ہی بدن عیسٰی علیہ السلام و بنفسہ فخرہ مستہ و اما ان لا یقولوا البتہ حسن و کاک و اما ان یقال
اعطاء اللہ قدرہ علی الخلق و اما یجادو و لو کس حصہ اللہ قہا لمجرات و سوادہا لشر فجادو کما کہنا
ابراہیم خلیل اللہ فخرہ ثانیۃ احتمالات کما بلایہ الاما آخر قاتلہ الا دی باطلنا بینا و من امتناع الاتحاد
و الحلول و السلب بل کما سنجینہ ان لا موقنی بالوجود و لا اعتدہ کلام اجمالی و اما تفصیل فیہ ہم مستزکرہ
فی فائدہ کتاب کان نے غریبہ لایشر ہنک الی جمیع الملل و الفضل اشارہ خفیہ لکنہ بعد تمام الکتاب
راسہ الاقتصار علی بیان الفرق الاسلامیہ جو خاص الاما لالطائفۃ الثانیۃ النصرانیۃ و الاسحابیۃ من غلام
اشقیۃ کا و انطور و روحانی و الجسمانی لایکثر فی طرف الشکر کا شیا طین فان کثیر الصور شہان بصورۃ
الانسان لیلہ الشرب و یحکیمہ باسانہ و فی طرقتہ الخیر کالملاکۃ فان جبریل کان یطیر بصورۃ وحیہ الکیلی و لا عرانی
ظاہر من ان ینظر اللہ تعالیٰ نے صورتہ بعض الکاملین و اوہی الخلق بذکاک الشرف و الکلم و ہر عشرۃ
الظاہرۃ و ہر من ینظر فیہ العلم التام و المقدرۃ الثامۃ من المایۃ من ملک العشرۃ و کم عجاہ و اعن الاطلاق
الاقابہ علی السبب و ہر ضلالہ بینہ الطایفۃ الثانیۃ بعض المتصورۃ و کلام ہم خطیب من الحلول و الاتحاد و الغیب و انکراہ
فی قول النصارى و الکل باطل سوی انہ خص بلایہ بخوارق و العادات کمرستہ لم و رایت من الصورۃ الخیریۃ
من یکرہ و یقول لا حلول و لا اتحاد و کل فلک یشتو بالغیرتہ و نحن لا نقول بہا بل نقول لیس نے دار الوجود
غیرہ و ما ہر ہذا اللہ اعتد قہا و بطلان من ذلک الخیرم ازیر ہم فلک الخاطیۃ الی لا یجری علی القول بہا
ما قل و لا مینزاد نے تمیز

المقصد السادس فی انہ تعالیٰ یتین ان یقوم بذاتہ حادث و لا بد الا ای قبل الشروع نے
الاجتماع من تحریر محل التزاع لیکون التوارد بالثقی و الاشبائ من المجاہنین علی خشی و احد نقول
الحلول ہوا لوجود بعد عدم و اما لا وجود و لہ تجدد و یقال نہ تجدد و لا یقال نہ حلول نشأتہ اقسام الاول
الاحوال و لم یجز تجدد مانے ذاتہ تعالیٰ لا ابو الحسین من المتعزلہ فاند قال تجدد العالمیۃ فی تجدد المعلومات
بکذا ذکرہ الآءہ نے فی انکار لافکار و قال الامام الرازی نے فی نہایۃ العقول اختلاف المتعزلہ
فی تجویز تجدد الاحوال مثل المدکرۃ و المسبوسیۃ و النیرۃ و المریۃ و الکاربیتہ و اما ابو الحسین فاند ثابت
تجدد العالمیات فی ذاتہ تعالیٰ الشانی بالامتناعات ای النسب و یجز تجدد بالاتفاقات من المتعلق و فی یقال
انہ تعالیٰ موجود العالم بعد ان لم یکن منہ الثالث السلوب فی نسب الی ما یستفیل القاصد الباری
شہد بہ اتجہد کما فی قولنا انہ لیس ہم و لا جوہر و لا عرض فان ہذا سلوب یتیح تجدد باطلاقا
فادہا تاسے موجود کمل حادث و یزول عنہ ہذا السببۃ اذا عدم المحادف فقد تجدد لہ صفۃ سلب
بعد ان لم یکن انہ عرف ہذا الذمی ذکرناہ فقدا اختلف فی کونہ تعالیٰ محل المحادف ای الاسرار الموجودہ بعد ما
فقدہ الجسمین من المتعلق و عن ارباب الملل غیر ہم و قال کہوس کل حادث ہر منہا کمال قائم بہ ای

الحركات الفلكية عند الحكماء فلا يتشكل حينئذ من الكمال الحسن له الا الى كمال آخر لم يقب له ولا لم يردم مخلوع من الكمال
المشترك بين تلك الامور لا يتصور ان يكون كل واحد منها قاطعاً قاطعاً بقاءه ولا قاطعاً قاطعاً من شدة ما يتبع
بقائه وانما المتع هو المخلوع كمال يمكن بقاءه وبالمال لا يخل عنه لم يكن حصول غيره فلهذا مخرج فقد كمالات
الغير من بيته وكان قدره اي قد كمالها عندنا التحصيل كمالات غير تناسية هو الكمال بالتحقيق لا وجد ان من قد كان
تلك الكمالات الا ان هذا التصور يتبينه برهان التظليل على راي المتكلم كما سيظهر اليه بعد ونحن الجواب
عن الثالث من الوجوه ان ادوات بناش من غير حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة اذ لا
معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتاخر عن غيره ومن دعاك فيكون معاً
على الخط وان ادوات ان هذه الصفة الحادث يحصل في ذاته من قائل غير فكل ذلك لازم من قيام
الصفة الحادث ليجوز ان يكون حصوله في ذاته متحققاً لذاته اما على سبيل الايجاب باذكارنا من الترتيب
والترتيب والاعمال على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر الحوادث في اوقات مخصوصة لوجود الحادث في ذاته و
يقتل لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وصدده وعند الحادث حادث وبالمخرج عن الحوادث فهو حادث و
في الاستدلال على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة عارضة منه الثانية منها الحادث حادث
الثالثة ان الحادث لا يخل عنه ومن صدده الزاوية بالمخرج عن الحوادث فهو حادث والثالثة الاولى من
بقائه المقدمات تشكل اذ لا دليل على صحته فلا يصح الاستدلال بها والاربع اذ ثبت ثم الدليل الثاني و
اندر عنه حديث في حق الصفات اجمع انهم يوجبون ظنية الاول الاتفاق على انهم يوجبون بصيرة ولا يتصور
الامور الا بوجوهها والمطابق والمسموع والبصر في حادث فوجب حدوث هذه الصفات القائية بذاته ثم قلنا
الحادث انما يخل عنه اي قلنا ما ذكر من الصفات وانما هي ذلك التعلق باضافته من الاضافات فيخرج محمد با
وتبين ان هذا الكلام عندنا معنى نفسي قديم تايم بذاته لا يتوقف على وجوده والمطابق بل يتوقف عليه فلهذا قلنا
المسمع والبصر والارادة والكرامة الثاني المسمع للقيام به اذ هو صفة جميع هذا المسمع الحادث او كونه صفة سمع
وصفة القديم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا محال جزو المسموع في الصفة متعين الاول فصح قيام الصفة
الحادث في قلنا المسمع للقيام به حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة بحقيقة الصفة الحادث بذاته اذ لا يتم ان الحادث
الثالث انهم صاروا قاطعاً العالم بعد ان لم يكن وصاروا عالمين بان وجد بعد ان كان عالماً بان سيجد فقد حدث
فيه صفة الحاقية وصفه العلم قلنا التفسير في الاضافات فان العلم صفة حقيقة لما تعلق بالعلوم بخلاف تلك
التعلق بحسب تنوع الحاقية من الصفات الاضافية او من الحقيقة والتميز تعلقها بالخلق لانفسها
قالت انكر اسية اكثر العقول او اقنونا في اي في قيام اصفة الحاقية بذاته فهو ان الصفات بالانسان فان
الجمانية قالوا بانها ذكروا جهاتيتين لان كل لكن الرتبة بالكرامة ملاحظة في ذاته وكذا انفسها في العلم
يحدث بحدوث المسموع والبصر والوحسين ثبت علمياً مستعمدة فلا شرة في شدة انفسها وهو ما مضى في العلم

العلمية بذاته أو استواءه وما بعدمه بعد الوجود فيكون حادثين والمطلوب منه ان يثبت ان ما كانت احدى قائما بالوجود في الخلق
مع عرض المعتبر القلبية التجدد فيمن لذا تم كماله فقد ذهبوا الى قيام الحوادث به وبما يجواب ان التغير في
الامكانات وهو ما ذكرنا تقدم في تحريره محل النزاع افراد الاشياء ان تعين الحكم بغيره او به يقع وكذا امره
في المحسوس والمجانية به ان تعلق الطرد المردية والملازمة به فيقول هؤلاء وهو الا ان تعلقه لا حوال
في ذاته كما به تلك عليه والحكماء لا يشترطون كل امنا في طرودهم بالامام بالمعتبر القلبية ونفاه عما بانها انما
لا وجود لها متبنا على ضابطه فيقع به سلفه في التمسك به انحصار الصفات على غلبة انقسام حقيقة محضته
كالسواد والبياض والوجود والعدم وحقيقة ذات امنا في كماله وقدره وامنا في محضه كالميتة في الجملية وفي عدله
الصفات السلبية ولا يجوز ان يثبت الي ذاته قطعه التي في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثاني فانه لا يجوز
التغير في نفسه ويجوز في مثله

المقصود السابع اتفق المتأخر على انه قد لا يثبت في بعض الاعراض الخمس بالحس
الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالوان والذوق والالوانية من الصفات الخمس
التجدد والحر والبارد والساكن والنام والساكن والنام والساكن والنام والساكن والنام والساكن والنام
تقعا في الطيور واشبهت الصفات في الالوان والذوق والالوانية من الصفات الخمس
تلك ان كانت اجمل الكلمات وادراك القوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته كونه في الذات ولذلك
قالوا اجل شئ هو البعد الاول بذاته قد ادركها بالانتم ان اللغة نفس الادراك كما مر وان كان مما
الذات فقد لا يكون ذات طائفة للذات وجودا سببا لا يفي بوجود السبب دون وجود القابل وان سلم
قبول ذاته بها فلم قلت ان ادراكها مماثل لادراكها بالتحقيق حتى يكون هو اليعنى سببا للذات كادراكها
ولو تقدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه كما لا يخفى على ذك في طرفة سلبية ما علم
بالصواب

المقصود الثالث في توحيدهم وفردية عن سائر التغيرات به متما ايشانه هو مقصود واحد هو ان
يتمتع وجودا ليعين اذا الحكماء وقالوا لا يمتنع وجودين موجودين كل منهما واجب لذاته ذلك ليعين لاطل لوجود
واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الهمية لثمانية تعين لا امتناع الا في تميز مع التشاك في تمام الهمية التميز
والتعين الهمية وانما هو ان يكون شئ منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اى هذا الوجه ينبغي على ان الوجوب
وجودي او عينه يكون نفس الهمية فان صح كذا لم يتم له دست وهو فارسي مغرب بمعنى اليد المطلق على
التمكن في المناصب والصدارة اى ثم استدلوا لهم على هذا المطلب بطلية حقيقة على مقصودهم الذي لا يوافق
ولم يكن من كون الوجوب على تقدير ثبوت نفس الهمية ولا يمتنع كون التعين امر شئيا لا يلزم التركيب حقيقة
واما لم يكن بينهما اذ قد فرغنا عنهما اى عن اثنين المتقاربتين واشياء تمانية ما تقدم الثاني من الواجبات الوجوب

الذي هو نفس ما به الواجب هو مقتضى التقين الذي لا يتم المقتضى المتعدد في الواجب أما الاول و
 هو ان الواجب هو مقتضى التقين فاذا تولد ان يستلزم مقتضى التقين الواجب فيلزم تأخير اى
 تأخير الواجب عن التقين فضرورة تأخير المعلوم عن علمه ويزم الدوران الواجب الذاتي الذي هو عين
 الذات يجب ان يكون متقدما على ما بعده او لا يستلزم ولا يقتضى شي منها الا يخرج من ذلك انك
 ان يكون هناك غير ثالث متقدما بهما حتى يتلوا لا يخرج الواجب بلاشئ وانشرح او تمصيل ان يوجد
 شيء بالتقين ويجوز التقين بالواجب فلا يكون ذلك التقين الموجود واجبا لذاته لا لاشئ الواجب بدون الواجب
 وهو ان يناد على كون الواجب هو مقتضى كونه نفس ما به الواجب والثاني وهو ان الواجب اذا كان هو مقتضى التقين
 انتج المتعدد على ان التقين نفسه تغفر نعماني شخص واحد ذلك ثم يرض لطلما لا يكون فقالوا
 ينتج وجود التقين جميعا بشرط الا لا يكون جميعا الاول لو وجد الثاني فادان على الكمال لكان نسبة المتعدد
 الى ما سواه انما يقتضى المقدرة فالتساوي المقدرة لا يمكن لان الواجب والاختراع يحيلان المقدرة فيستو
 نسبتين كل مقدرة من تقاديرين ولزم وقوع هذا المقدرة المعين اما بهما وانه بط لما بينهما من اختلاف
 مقدرة من تقاديرين واما بالحد بل يلزم التخرج بالمرجع فلا تعد الا انه لم يوجد شي من الكمالات لا تستلزم احد
 المحالين اما وقوع مقدرة من تقاديرين واما التخرج بالمرجع الثاني من الوجهين اذا ارادوا احدهما شيئا فاما ان
 يمكن من الاختراصة منه او ينتج وكلاهما اما الاول فلا لغرض وقوع ارادة لان الممكن لا يلزم
 من فرض وقوع محال فيلزم ما وقعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما الا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم
 مجرهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان الناتج من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الاخر
 لا قابلية عليه واذا انتج مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا بهت وايضا فافترض ما ذكرناه في ضدين لا يرفعان
 حركة جسم وكونه لزم لمجد هو ارتفاعهما معا واما وقوع احد هادون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا
 كما فلا يكون الا والثاني وهو ان ينتج ارادة الاخر منه فلان ذلك الشيء الذي انتج خلق ارادة
 الاخرية هو ذاته يمكن خلق قدره كل من الاثنين والارادة فالذي انتج خلق قدره وارادته فالناتج عنه
 هو خلق قدره الاخر ارادته فيكون بناء على ذلك ان الواجب بطلان خلاف المتقدم قد مر ان يكون اشياء
 الواحدية بل لا يمكن ان يخلق عدم فوقت صحتها على التوحيد والعلم لا يخالف في هذه المسئلة الا التثنية اما
 التي فاني لم اقل بل لا يكون وجود التقين واجبي الوجود ولا يصحون الا واثان بصفات الالئية وان اطلقوا عليها
 اسم الالئية على انهما تامل الالابا واد الزنا واد الملوك والكواكب واشتغلوا بتخليها على
 وجه المباداة فوصلوا بها الى ما به حقيقة واما التثنية فاني قالوا نجد في العالم غير الكثير او عشرة الكثير وان
 الواحد لا يكون غيرا غيرا بالضرورة فكل منها قائل على حدة قالوا ثبوتية والدريمانية من التثنية قالوا
 قائل الخير هو النور قائل الشر هو الظلمة ونسلوه فلا ننم عن حمان فيلزم قدم الجسم وكون الالائما

محل بعد ما هي الوصف على الذات دون محل الاخرى الذات عليها حصل العلم بكونها في الوصف على الذات
 ولكن ان في ذلك التفسير لا حصل الى كنه حقيقة تمام الوجود الثالث لو كان العلم بنفس الذات والقدره الغير بنفس
 والذات كما زعموا كان العلم بنفس القدره فكان مفهوم من العلم والقدره امر واحد ضرورة العلم والذات وكذا الحال
 في باقي الصفات التي ادعى اننا عين للذات وبذلك هو من العلم على اي الوجه السابق عليه والبرهان الذي لا يفتي
 يدل على اننا نفهم في العلم والقدره ومشاركتهما للذات لا على مشاركتهم حقيقةهما ومشاركتهما لها والمشاركه فيه هو
 الثاني دون الاول فتمشكك في عين من وجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون
 صفة الشيء عين حقيقته من ان كل واحد من الموصوف والصفة ليس مد مشتركه لصاحب وبذلك الكلام مخيل
 الا يمكن ان يصعب به كما في سائر القضايا الغير التي يتبين المتقدمين بها على ما حجة الناس استعمال على
 حقيقة منه قلت ليس معنى اذكره وان هناك فاما وصفه وما تضمنه كما قيلت بل معناه ان ذاته تتم
 به ترتيب عليه ما يترتب على ذات وصفه مما يشكك في انك لا تستلزم كافي في انكشاف الاشياء عليك بل يحتاج
 في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته التي تارة لا يحتاج في انكشاف الاشياء وفهمها عليه الى صفة
 يقوم به بل الصفة ذاتها سائر ما يشكك عليه بل ذاته فلا بد من انكشاف العلم وكذا الحال في القدره فان ذاته
 تتم موفرة بما تارة لا يصفه زائدة عليها كما في ذاتها يكون للذات والصفات متحدة في الحقيقة متفردة بالاعتبار
 المفهوم وترجعوا اخص الى ان في الصفات من حصول تماثلها وشرائطها من الذات وحدها اخرج الحكماء بان لو كان له
 صفة زائدة على ذاته كان هو فاعلم انك الصفة لا تتناول جميع الكمالات الالهية والصفات التي عليها ما بدأت وقد تقدم
 ابطاله والجواب لا يتم بل لا بد من انك لا تعلم العلم والذات المستقلة والشيء بوجهه فتمشكك الاول ما مر من ان اشياء
 الصفة والكفر وكبرت الصفة والجواب ما مر من ان الكفر اشياء وذات قدرته لا ذات واحدة وصفات
 قد اوتيت في حالته وقادريه واجبه فلا يمكن ان يكون الجواب ان العلم عليه عندنا في اللغة الاحوال ليست له اول
 تمام العلم فيكم بالنسب على جواب اني عليها بانها واجبه والحاصل ان العلم صفة قايمة بمرتب وليس هناك صفة
 اخرى تسمى العلم حتى لا يحكم عليها بانها واجبه فلا يكون محتاجة سلطة العلم وان سلم ثبوتها فالمراد هو بان كان
 اعتبار علم الذات مما قد لا يتبع استناو الى صفة اخرى واجبه الية بهذا المعنى اعني صفة العلم تارة نفس
 المستلزم فيه بيننا لا نحن نجزعها ونعلم اننا في العلم والذات واجبه لانهما في العلم تارة فاسفان استمر
 في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فتتم الصفة انما الوجه الثالث صفة صفة كما قيلت على تقدير قيام
 صفة زائدة به ان يكون هو فاعلم انك لا تتشكك في العلم الذي هو تلك الصفة وهو على انكشاف الجواب ان العلم
 بالعلم لا يفتي في صفة العلم الزائدة على ذاته لانهما في العلم تارة فاسفان استمر في العلم والذات واجبه لانهما في العلم تارة فاسفان استمر
 الذي ذكرناه فليس هو الا في نفسه من الزم له ما اودينا وكيفية ان العلم هو صفة ملوثة لغيره صفة كمال من
 غير ولا تضاد لانهما في العلم تارة فاسفان استمر في العلم والذات واجبه لانهما في العلم تارة فاسفان استمر

بصفة

ان كان في ذاتها صفة بالذات صفة بالذات صفة بالذات

عند الحوادث بحسب ملائمتها المختلفة فلا يلزم من كمال الباري قدم الحوادث وإن بين سج ذلك ما لا يخفى
 قيام حوادث متتابعة لا نهاية لها بآية أن لا يجوز أن يكون لها من كونه موجبا حادثا مشروطا
 بصحة حادثه قايمة بذاته مشروطة بوقوعه أخرى وبكذا إلى غير النهاية وذا ثبت حدوث ما سوى الله فثبت
 وصفاته وثبت الوجود استعماله فيام الصفات المتعاقبة إلى لا نهاية له بآية أنه لا يستلزم الاستلزام بهذا
 الطريق من آخر الوجه القديم لا يكون حادثا بل بالحوادث فإن الصادر عنه بلا شرط أو بشرط قد يم
 قديم فلهذا لا يتعارف الخلف عن الوجه التام كما عرفنا الثاني من الطريقين أن بين في الحادث
 الحيوي أنه لا يستلزم إلى حادث مسبوق بأخر لا السمة النهائية محفوظة استنادا كذلك بحركة قايمة تارة على
 تقدير الاستناد جاز أن يكون السبب الأول موجبا بغيره في الوجود الحوادث اليومية على مساواة قديمة
 بواسطة استعدادات متعاقبة مستمرة إلى تلك الحركة السريعة كما ذهب إليه الفلاس في حيث جودا
 التمس في الماس المتتالية بآية أن يكون جملة وزعم أن الحركة الدائمة هي الوساطة بين عالم القدم
 والحدوث فاستدوات جنتين استمرار وتجدد بها اعتبار استمرارا جازا استنادا إلى القديم وباعتبار
 تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث من السبب الأول القدم وإذا لم يكن كذلك الاستناد لكان الباري
 موجبا لكان الحادث الحيوي المستلزم بواسطة أوله واسطة قديمة بآية أنه لا يستلزم الاستلزام بهذا الطريق
 أيضا ولذا قلنا أن لا يتحمل ذلك البرهان البديع لا يتم أيضا بالطريق الأول إذ لا يجوز قديم سوسه ذات
 ثم وصفاته وحوادثها متعاقبة صفاتها متعاقبة لا يتناهي لم يلزم الملاحم الرابع أعني الخلف عن الموقر التام أما
 على الأول فلا يحتاج أن يكون ذلك القديم مختارا كما هو الما الثاني في مجاز استناد الحوادث إلى
 الموجب بتعاقب حوادثه لا يتناهي وليس يلزم على شئ من بدين مختلف الا شرع مؤخره الموجب
 التام لأن مؤخره باعتبار كون الباري تم موجبا وما في التام في المؤثرة لتوقف تأثيره على شرائط
 ملوثة غير متناهية قايمة بذاته ثم واثبت بعد ما لم يكن لما تقدم من المباحث فليق بان ليس ملك ذلك
 في بيان الاسرار المذكورة آيا بيان حدوثه ما سوى الله فيام من المسالك العام في حدوث العالم
 مطلقا أعني مسلك الامكان أو المسلك الخاص بالاجسام من قلة الجودات وما بيان أمثل على تعاقب
 الصفات والحوادث إلى غير التاج بالبرهان التجليتي الصحيح على إيجابه ثم بوجوه كثيرة أقوالا ما
 صرح به المصنف رحمه الله تعالى في الأول لأنه لا بد من وجوده ولو لم يكن وقدره وان يقبالي لا يجوز أن يكون
 قدرا أو تعلق القدرة منه بعد الضدين المقدورين كتحقيق الجسم بشكل معين ولون مخصوص
 شكل دون ما عدا ذلك من الأشكال والألوان الما التام بالمرج ذراع تفتيشه الممكن عن المرجح لأنه
 نسبة ذات القدرة إلى الضدين على السوية كما اختلف بين القائلين بقاورية وأنه ليس له بآية
 الصانع أن يجوز خضيدان تيرج وجوز الممكن على عدمه من غير مرجح والبرج يلزم قدم الاثر لأن المؤثر

فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التأثير في القادر سرية التغير لكنهما قارا وذلك
 انما يتصور اذا كان شرائط تأثير الموتر منفصلة عنه والما الذي يكون سببا لكل ما سواه فانه ذاته يتبين على غير
 هكذا تأثير في غير ولا يتغير اصلا فاجيب عنه بمنع امتناع التغير في قطعي قدرته واوليته وتأثيره المتفرع على
 ذلك المثل في ان قيل بوجوب ثالث لم وهو ان يقال القدرة نسبتا الى الوجود والعدم سواء فاجاب
 لو تعلقت باحد ما فقط كان مستلزما بالقدرة والعدم غير مقدور لا يصح اثره لكونه تقيما مرقا فلا يستند الى
 شيء ولا يكون الوجود والعدم مقدرين اطلاقا فاجاب القدرة اطلاقا نعم ان العدم غير مقدور انه لا يصح اثره انما عدم
 المصلول يستند الى عدم علتة كما ان وجوده مستند الى وجود ما وان سلمناه اس كونه العدم لا يصح اثره
 كالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثره مغرورا بالقادر بخلاف
 كما لو جوبل مني استناده اليه انه لم يتعلق بشيء بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا هو الذي
 ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناده الى شيء يقتضيه حدوثه كما في الوجود فيلزم
 ان لا يكون محدثا عالم اذ لا فروع على اثبات القدرة كما هي عندنا اعني ان يكون صفة زائدة على الغات
 قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته كانه قد بدت والاكانت معلومة فيلزم قيام الحوادث بذاته لقائه و
 قدر بطلانه وان كانت ايم واقعة اس صادرة من الغات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من ان الحوادث
 لا يستند الى الموجب القديم لان تسلسل الحوادث وهو بطور اذا كانت واقعة بالقدرة لزم التمسك لان
 القدرة الاخرى عادية ليد ان المقدور حدوث القدرة القائمة به نعم يستند الى قدرة اخرى فيلزم
 تسلسل القدرة الى ما لا يتناهى وهو الغرض الثاني انما صفة واحدة والما استندت تلك القدرة
 المتعددة القديمة بنا على الغرض الاول الى الذات لما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطلا الاول
 فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القديم والما الثاني فلان نسبة الموجب
 الى جميع الاعداد سواء طيس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة لصادرة عن
 الموجب لزم قبول قدر غير متناهية لئلا يلزم التزج بلا مرجع كما ذهب اليه اهل السهل المصالح
 وهو باطل لان وجوده لا يتناهى مع مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بالقديم من ان
 عدم الاولوية في نفس الامر وعدم كماله في غيره ويزداد معه ههنا بان هذا محير لانه ان الواحد الموجب
 لا يصدر عنه الواحد يلزم منه في ما بعد القدرة من سائر الصفات او تأثير الذات فيها لا يمكن ان
 يكون بالقدرة والا اختيار كما نجت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه واحدة
 بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مشبهوا الصفات **المثال الثالث**
 قدرة غير متناهية اي ليست موصوفة بالتناهي لانه لا زاتا ولا تعلقا بالما فاما فسلان التناهي
 من خاص الكرم ولا كرمه اذا القدرة بحسب ذاتها من ان كيف فيملي بعب عنها التناهي بحسبوا اطلاقا

فمعناها هي معنى سلب التثابي عنه مما ثبت بالاثبات لا منى لاثنا هين بل لخلقها لا تنف عن صلاحها
تعلقها بالغير اي بما وراء ذلك الحد والكان كل ما يتعلق به بالفعل متنا هيا متعلقا بها متنا هية بالفعل والما
غير متنا هية بالقررة كما وانه الاحكام الشبهة الترفعية مطروقة في الصفات كلها فلا تتركز الا على ان كل صفة
من سائر الصفات قد تميز وفيها متعددة وغير متنا هية نصفه العلم قد تميز وواحدة وغير متنا هية فاما معنى سلب
التثابي وغير متنا هية قطعا بمعنى اثبات التثابي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها بغير
تثابي بالقررة كما في القدرة وعلى هذا نفس واعتبر في كل صفتا نيا سيما من الاحكام المتفرقة فلا حاجته
الى التكرار في تمييز القدرة صفة زائدة على الذات اما نيات سائر الصفات فزيادة صفات على وجه عام و
قديم حتى المستر على تفسير وجهين للما والقدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لتعلق الاجسام واما حكم
المشترك يجب تحليله الى العلة المشتركة ولا مشترك بينهما سوى كونها قدرة فلو كان التعلق على لم يصلح
لتعلق الاجسام لان ملة عدم الصلاحية موجودة فيها الين والمحجوب ان التعليل بالعلل المتخلفة جائزة عندكم
فان يقع حكم واحد قد علمت به تارة يكون الشيء ظاهرا واخرى يكونه جليا الى غير ذلك وكذا صحة الروية مسلمة
عندكم بخصوصيات الرئيات وهو الحق بجواز اشتراك الاختلافات في لازم وعدمه فقول لم لا يجوز اشتراك
القدرة بالحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة يكون تلك الصفة ملة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى
الحكم الى القديم وعدم الواجبات لا يدل على عدم الوجود اي عدم وجود اثبات تلك الصفة لا يدل على عدم
وجودها في نفسها الثاني القدرة الشاهد متخلفا اختلافا ظاهرا فني التثابي ان كان القدرة خلتها اي احدى
اخرى في الشاهد لم يصلح قدرة التثابي بتعلق الاجسام كسطرتا واللازم ان مخالفتها لما اخ من مخالفتها لبعض
ظلم يصلح لذلك الين والمحجوب منع ان مخالفتها للقدرة الحادثة ليست اشد من مخالفتها بعضها لبعض فليدار
عدم صلاحيتها لما ذكر البحث الثاني في ان قدرته تميز سائر المحركات هي جميعها والدليل عليه ان يفتن
للقدرة هو الذات بوجوب استناد صفاته الى ذاته خارج للمقدرة هو الاسكان لان الوجوب والافتقار
الفتنيتين يحلان المقدرة ونسبة الذات الى جميع المحركات على السوية فاذ ثبت قدرته على بعضها ثبت
على كلها واما الاستدلال بنا على ما ذهب اليه اهل الحق من المحذور لم يمس شيئا واما هو فني بعض لا اعتبار
فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المحذورات بل هو من الوجود خلافا للمعترض
وسن ان المحذور الحادثة ولا صورة خلافا للحكما او لا لم يمتنع اختصاص ببعض بقدرته بعد تعالى
دون بعض كما يقولوا انهم فعل قاطعة الاعتزال جازان يكون خصوصية بعض المحذورات الثانية
التميزية الفاعل من تعلق القدرة به وعلى كل حال ان الحكمة جازان يستحق المادة بمجود يمكن دون آخره على
التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع المحركات على السوية وقيل ولا بد الين من تجانس الاجزاء
لتركيبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقية ليكون اختصاص بعضها ببعض للاعراض لا لارادة الفاعل و

اوضح تخالفا لما كان يكون ذلك الاختصاص لذاتهما فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها واعلم ان الخلق
 في هذا المصلح اعني عموم هذه السمات كلها وهو المصلح لا مصلح في متعدد كما يستبقي عليك الاول
 ان السلسلة الاولى من فاعلم قالوا ان الثاني واحد يعني فلا يبعد عنه اثران والصا وبعده اجاب هو العقل
 الاول والبعث في صا وبعده بالوسايط كما فرحنا من قبل والى باب من قولهم الواحد لا يبعد عنه الا واحد
 بالمتكسوة في اشارة فقدر فقيما الفرق الثانية المجموع ومنهم الصابية قالوا الكواكب المتحركة بحركات الانحلال
 هي المبررات ابرار في علمنا بالمدوران والحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف تلك القروجر
 ودرجات مواضع الكواكب في البروج واورثا عما بعثنا الى بعض والى السفليات والظهور
 بالمشاهدة من اختلاف الفصول الاربعة ويا تحدد فيها حسن المحر والبر والاعتدال بواسطه قرب الشمس
 من سمت الراس وبعد باعد ولو سطها فيما بينها وتأثير الطوالح في المواهب الساعده والخسرة والبر
 ان المدوران لا يبعد عليه سيما اذا اخفى التماثل كما في التواضع احد جانبي غاية السعادة والاخر
 في غاية الشقاء ولا يمكن ان يقال ذلك على ما بينا من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بعد
 واحدة لا يوجب تغير الاحكام عند جميع بالاتفاق فيما بينهم وتسميها ارقام البر بان على تقيده فان التزيين
 العقلي والقلبي ثابته بان لا يورث في الوجود والا الله تعالى كيف ونقول لهم ما يشتهون من الاحكام لا تنسب
 كرم على قوامكم لا كرم عند غيركم ان الافلاك بسيطة فاجزاء ومتساوية في الماهية فلا يمكن جعل ودرجات
 حارة او باردة او رية ودرجات اخرى سارة او مظلمة او ليلى لا يمكنها ان تكون كذا وكذا كمال في
 جعل بعض البروج مثلا كوكب وبعضها بيتا كوكب آخر وفي جعل بعض الدرجات شدة فادبها وبال
 الى غير ذلك من الاسرار التي يدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحركات ثم نرد ونقول ان تلك
 ان كان بسيطة بطل الاحكام التي يزعمونها لما ذكرناه وبطل علم الهيئة اذ بناء ان الفلك
 بسيط فحركته بسيطة متشابهة في انفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها يقتضي
 حركات مختلفة على اوضاع متفادية يكون حركته كل منها واحد بالمتشابهة غير مختلفة ويلزم منها
 حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئة
 المتخيلة لهم والافلا اوج ولا حضيض ولا قوت ولا رجوع فكيف تسميت لها الاحكام المترتبة عليه
 لا يقال وان كانت بسيطة مسبوقة الاجزاء في الماهية فالبروج كوكبة بالتواضع المتخالفة الطلوع
 والعروق في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطلوع بل يقرب كواكبها المتشابهة
 من اسيارات وبعدها بعثا وسامتها وعدما فدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع
 الكواكب السائرة بحركاتها من التواضع المركبة في البروج لاننا نقول البروج كما علمت بغير
 في الفلك الاطلس الذي كوكب فيه على راسهم ان يمكن ان يقال فيه كواكب متناجزة

تختلف اشیاءات بكمالها في البروج المختلفة والكلواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المتوقف
فيه وان كانت خالية من الكواكب الا انها ساكنة في الكواكب تنحرف عنها بطابع وهذا المقدار كاف لاختلاف
الاحكام والاثار فقلت تلك الكواكب نزول عن المساكن بحركة بطيئة فليوم ان يتصل الاحوال من كرم
اسه آخر ويطاوعه كرم ثم تاخذ على اختصاص كل كوكب بجزء معين من الفلك يطل به اطلاق تلك
اذ لو كانت بسيطة لم يخرج مخرج مخرج وعلية بناه في ذلك الشكل اعني بطلان الهيئة التحليلية وما يترتب عليها
من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة في تنويع وشمس الجسم فانهما قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والار
لكن ان غير اشرافا فلذلك اثبتوا لا يبين كما في تفسيره والجواب انما لا يتم الثاني فانه تعالى خلق
الحيات والشر والكلواكب انما لا يطلق انما الشر عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق الفرقة الرابعة في كون
خالقا لهما لا لغيره انما لا يتم ان يكون الشر غاليا في خلقه كما يقال فلان شره اسه ذلك
مقتضى عزيمته اي طبعية والغالب على جميعها هو ما هو عادة واما عدم التوفيق من الشرع واسما الله تعالى
توفيقه الفرقة الرابعة النظام ونبوه قالوا لا يقدر على الفعل الصحيح لانه لا يفسد وهو
جمل وكلاهما قصير على تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا يلزم بالنبوة اليه فان الكل ملكه فلان يتصرف
فيه على اسه وجار اذ ان كرم الفعل بالقياس اليه ففاته عدم الفعل لوجود العاصات عنه وهو
الصحيح وذلك لا يثبت القدرة عليه الفرقة الخامسة في القاسم البغي وسابجه قالوا لا يقدر على مثل
فعل فيفعل انما لا يثبت على مصلحه مصلحه على نفسه ومقتضاه انما لا يثبت على تساوي بينهما والكل راع
منه تعالى والجواب انها هي ما ذكرتموه من صفات الله تعالى باعتبارها بفرض للفعل بالنسبة اليها
ومع ذلك بحسب قصدنا ودواضيها لا فعلهم فشرع من هذه الاعتبارات فحاز ان يصدر عنه تعالى
مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالموارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان التقابل ان
يقابل ما صدر عنه من افعال التامان لا يثبت على مصلحه او مفسدة او خلو عنها وعلى التقادير يكون
متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله هو اي ذلك الصادر عنه فبالفرض
كسائر افعال المذنب من الاغراض فلا يجزى ان يقال بينا مصلحه او مفسدة ولا يلزم من عدم هويت
الفرض المبعث الا يلزم فذلك اذا كان الفعل من شأنه ان يتبع فعله الفرض لا من شأنه من ذلك
طواكير الفرقة السادسة في الجمالية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بلبس التلذذ وهو انما لا
انما تعالى من افعال العبد في جملة غير افعاله العبد من افعاله او عينا جملة التلذذات
اولا ووصفها في حق التلذذات او دورا افعاله فلا قدرة الا على مراد المقدور فلا يقال ليس مقدور
الله تعالى لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور فيها مقادير كما يتصور في قدرته الا ان يبين الجمل
منه كون قدرته اعم من قدرته فلا يتصور فيها مقادير كما يتصور في قدرته الا ان يبين الجمل

انه يبنى على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلان قراجه على التقدم وعلى التقدير تأثيرا فاستا وبه في هذا المقدم
 ثم بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته في عين من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء
 قدرته بالكلية نعم ثبت فيه نوع عجز وذلك باني الالهية دون العبدية **المقصد الثالث في الملقية**
 وفيه برهان **أجبت الاول** في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء والاولاء فانه ضرورة من قواها العلم
 لا ينافيهم وسند ذكره لكن المسلك في اثبات كونه عالما باختلافها بالعلم بالعلم
المسلك الاول ان فعله تعالى متقن اي محكم قال عن وجوده محقق ومستشعر على حكمه ومصلح مستكشف
 من عمله متقن فهو عالم بالاولى عنى ان كان افعالها على كل من نظر في الاتاق والانس وتامل اربابا والعلوم
 بالسليات وما اذا تامل في الحيوانات وما بهيت اليه مصاحبا واطيت من الآلات المناسبة وتبين على
 ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الانسان واعضائه السليقة كسرته عليها والجلدات واما الثاني وهو
 ان من كان له تدبيرا فانه عالم بالضرورة ومنه عليه ان من راسه خطا باحسانه فمن الفاظ عذبة رشيقة
 يدل على معان دقيقة موقوفة على الضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمح خطا بانتظام انساب المقام من
 شخص ليظهر الى ان يحزم بانه عالم فان ليل المتقن ان اردت به المواقف للمصلحة من جميع الوجوه ثم ان
 فعله متقن اذ لا شيء من مفردات العالم وركباته الا ويشمل على مفهودة وتضمن جلا ويكن تصور على
 وجهه اكل مما هو عليه او المواقف للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ من اهل الايمان ان يتفهم
 به متقن سواء كان موشرة عالما او لا كما حرق النار وتبريد الماء واما الثاني فهو كقوت يدل على علم الفاعل
 ونقول ايضا انه اسه وليك على اثبات علمه متقن افضل النجلى لتلك البديوت المسدسة المتسماوية
 بلازجاجة وطرا اختيارا للمسدس لانه اوسع من الشك في المخرج والنفس ولا يقين بما هي من المسدسات
 فرج كما تقع بين المسدسات واسوان من المتعلقات وبها الذي ذكرناه لا يعرفه الا الخلق من اهل الصدق
 وكذلك المتكبرية متسببة تلك البديوت وبها سدها ونجده على تناسب هندسي بلا ادعائه
 لا علم لها بما يصدر عنها وما يتضمن من الحكم فالجواب عن الاول ان المراد بالمتقن الشاهد من
 الصنع الغريب والاعجب العجيب الذي تحير فيه العقول ولا يتقدم الى كمال افيه من المصلح
 والناشئ وهو شك في دلالته على علم الصانع ولو صح ما ذكرناه في مثال الكثرة والخطا في الاول
 في الله لا يسلط العلم فله من كل خلل ولا يستحقه على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه
 او يتكلم اوضح منه لم يدل على علمه والجواب عن الثاني ان العلم بالعلم هو العلم بالعلم
 ان يحلق الله تعالى فيهما علمه بذلك الفصل الصادر عنها او ليصفا حالها ما هو مبدأ اول ذلك
الفصل المسلك الثاني في اثباته انه قادر على كل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي لا يعلل
 بالقصد ولا اختيارا وهو كسب لا يتصور الا بالعلم لئلا يكون كل قادر عالما بمنوعه او قد يصدر عن الغايم

في صفاته الصغرى وادعى عرض عليهم بعض الحقيقين وقال انهم من ادعاهم الى ذلك وقد تناقص كلاهما ههنا
 فان الجزئيات معلومة ولا كليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة مله بها انهم لا يتجاوزون في دفعته الى
 تخصيص القاعدة العقلية بسبب مدخ ههنا التغيير كما ادب ارباب العلوم العقلية فانهم يخصمون قواعدهم
 بكونه منسج اطوارا وذلك مما لا يستقيم في العلوم العقلية فيجيب **الثاني** ان علمه تكميل المفردات كلها الممكنة
 والواجبة والمنقحة فهو اعم من القدرة لا انها تحبس بالكمالات ودون الواجبات والمنقحات وانما قلنا بعومر
 للمفردات لئلا يلحق بالقدرة جهوان الحجب لعل ذاته وحقته للمفردة ذات المفردات ومعلوم اننا ونسبته
 الفاعل على الكل سواء فاذ كان العلم ببعض كان مالم لا يكملها او يخالف في هذا الاصل البين فرق ست الاول
 من نقل من المبرزة انه لا يعلم نفس العلم والنسبة لا يكون الا بين الشئيين المتقاربين بهما طرعا
 بالضرورة ونسبته الشئ الى نفسه محال اذ لا تقاير بينك والحواسه من كون العلم به محقق بل هو صفة
 حقيقة ذات نسبة الى معلوم ونسبته الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة الى الذات وحيث قال
 بعرض تلك الصفة فيقضي نسبة بين العلم والمعلوم فلو جوز ان يكونا متحدين قلنا هي حقيقة نسبة بينهما وبين
 العالم ليست بينهما وبين العلم وبما يمكن ان كما عرفت والنا النسبة بين العالم والمعلوم هي بعينها النسبة
 الاولى من اثنين المذكورين اعتبر بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلبا اى كون العلم به مخصوصه محقق
 بين كل واحد منهما لكن لا ثم ان النسبة لا ينسب الى ذات نسبة عليه فان التقاير لا اعتبارا كانه لا يثبت
 هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه من عدم التقاير بالذات لا يقال ذلك اى علمنا به وانما
 جازية لو كسب في انفسنا بوجوه من الوجوه اى سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا وكلاهما في الواحد كى الذى
 لا كثر فيه اصلا فلو كان مالم لا يثبت لم يتحقق نسبة بين الشئ ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثره فيكون
 ان يتصور فيما النسبة فلا حجب النقص بل نقول احدا على القدرة على نفسه لو كان النسبة الى كل جبره من غير
 حصول العلم فقد يتحقق نسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه فلا علم الا احد جبرته فيكون العلم
 غير المعلوم لان الجزأين في الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اني شئت التقاير لا اعتبارا
 الجمع لنفسه قلت من حيث ان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلوم في الجملة متائرة لما باعتبار صلاحيتها
 علمية في الجبره وهذا التقدير من التقاير كغيره الثانيه من تلك الفرق من قل من قد ادوا العلم انه لا يعلم
 شيئا اصلا الا العلم نفسه لا يعلم على تقدير كونه مالم لا يثبت انه يعلم ذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا
 اقتناعه في ذهاب الفرق الاولى لا يقال لان العلم من علم شيئا علمه من علمه بكونه عالم بكونه عالم من العلم
 شئ العلم بالعلم بذات الشئ وبكذا فيلزم من العلم شئ واحد العلم بكونه غير متناهية وهو محال لا
 نقول المعلوم لزوم امكان علمه اى باءه عالم بكونه مالم لا يثبت انه علمه فان من علم شيئا يمكن
 ان يعلم انه عالم بالضرورة والاجاز ان يكون احدا مالم لا يثبت بالعلم والمفردات وسائر العلوم المذمومة

الکثیرة لها حصف الخيرة بالانوار المتغيرة ولكن لا يمكن ان يعلم به عالم به وان انتقلت الى ذلك وبالنسبة في
 الاجتهاد وذلك منسوبة لغيره وادخلوا في الامكان فثبتت المدة لان اسكان المخرج والجواب ان انتع منه
 ثم علمه بنفسه منقلا من الملائكة وقلنا المتغيرة المتغيرة ذكرت بانها في فم من يمكنه العلم بنفسه وان كان لم يعلم
 بنفسه من الملائكة التي انتعير بهذا العلم لكن بالعرض والغير فقد روي ان ما ذكره في اشياء ان لا يعلم
 نفسه الملائكة من الفرق الملائكة من قال انه قال لا يعلم غير من كونه عالما بانها في ذلك لان العلم بالشيء
 غير العلم بغيره او كما يقال في ذلك الاشياء من الاشياء التي علمت بها علم صحيح الاشياء لان العلم من عين
 العلم بما هو بوط وان كان العلم بالشيء متباين العلم بالشيء فيكون له علم بحسب كل معلوم علم على عدة فيكون في
 الملائكة كثيرة متغيرة غير متناهية في العلوم بالمعلومات التي لا يتناهي في ذلك محال بالقطب والى الجواب انه اعم ما
 ذكره من كثر العلم كثره امتنا فاحد واهلقات وذلك لان العلم لا يتم تصدواست العلم لتعدد المعلومات بل العلم
 واحد متعدد لاهلقات بحسب معلوماته وذلك اي كثر الامتانات واهلقات لا يتبع لانها امور اعتبارية لا
 موجودة الراهية من تلك الفرق من قال انه يقل غير المتناهي اذ العقول متميزة عن غير لان العلم
 لما نفس التميز او منه توجيه ولا نولم تميز عن غير ولم يكن هو بالمعقولة او منه وغير المتناهي في غير متميزة
 عن غير بوجه من الوجه والالكان له مدركات بتميزه وتفضل عن الغير اذ كان له طرقت فليس غير متناهية
 والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناهية في ان المجموع من حيث انه مجموع متميز
 عن غير بوصف المتناهي ومعقول بحسب وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف
 اعمى الانشائية هو واحد ماض غير للفتا به وهو غير باصدق عليه انه متناه وانسداد انما وقع
 فيه فانه الوصف بالانشائية في ذلك المعارض من المفهوم لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال
 المراد ان مجموع باصدق عليه معقول باعتبار ماضه لان ماضه معقول في نفسه اشار الى انه فقه فقال
 وبالحكمة فالترار في غير المتناهي تفصيل الاملا وما ذكرتم علم الجاهل لا يتناهي فيه لانه كيف ولا بد من
 الحكم بعدم تميزه بالانشائية المعقول كذا من غير المتناهي بانه متميز من فقه من تلك الاحاد من غير اذ لا يميز
 في تميزه واحد واحد عدم تميزه من حيث هو كل ولما لم يكن هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما لانه تفصيل
 الاملا على انكس الجواب الاول اوضح منه انما يقال والحق ان يقال لا يمكن العقل التميز بحسب ان يكون له
 حده متناهية تميزا عن غير واما يكون كذلك ان لو كان تفه تميزه وافضل من غير به لانه انما يتناهي في متناه
 لان دمج التميز لا يضره في الاملا مستترة مناس قال بهم جهول الفلاس ولا يعلم الجزئيات المتغيرة
 والافاذا علم مثلا ان زيد في الدار والحق ثم فسح زيد منها فاما ان يزل ذلك ويعلم ان ليس
 في الدار ما يميزه ذلك العلم بعينه بانه الاول يوجب التميز في ذاته من صفته اعم اخرى بالانشائية
 يوجب الجمل وكما به النفس بحسب تميزه نعم عند كماله لا يمكن ان يكون له صفات لا يمكن ان يكون له صفات

بانه وجود من علم بان سيرة جود الحق عليه السلام اول حقيقة انه سيق في حقيقة ان وقع بانسورة قاطعة في العلم بان
 اختلافات المستقلين في العلوم من حيث اختلاف العلم بهما الثاني شرط العلم بان وقع هو الوقوع وسقوط
 العلم بان سيق هو عدم الوقوع فلو كانا واحد العلم لمختلف شرطهما اصلا فمما عن التقاني بين شرطيهما وقد يعبر عنه
 من الوجه الثاني بان من علم ان زيد اسير دخل البلد فدخل الى محبة التفتي ميت من علم مستد بالذلك
 العلم فمعلم لاجل وانظرة دخول فمعلم ان دخل البلد لذلك العلم المستر فكيف يكون احد هما من الاخر نعم
 او انظر اليه اي وسم العلم بان سيق دخل العلم فدخل فمعلم من بين العلمين ذلك امي انه دخل فيكون هذا
 العلم متفرعا على العلمين السابقين لاجل ان اولهما اولهما لاجل وجها ثالثا كما فعل الامام الرازي في الاربعين
 لان محضه هو ان العلم بان سيق دخل البلد فليس مشروطا بالعلم بجه الغد العلم بان دخل فمما ثانيا
 فاما مشروطا فيكون راجعا الى الوجه الثاني لادجما على حدة الثالث يمكن العلم بان وقع في الجمل بانه
 سيق كما اذا علم الجمل فحال حدوثه ولم يشعر به قبله واصلوا بالعكس كما اذا علم على كليل حدوثه ولم يشعر به
 او ان في غير العلوم اي باليس معلوما في غير العلوم اي ستاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا انقضى العلم بان
 انقضاء العلم ان وعلى فمما قد وجد الثالث في الاول والاصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بان علم
 بانه سيق مع الجمل بانه وقع وبالعكس في غير العلوم فثبت ان ثانيا العلمين ابتداء اوليهما فمما ثانيا قوله
 وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيق علم واعتقاد انه وقع قبل ولابد لوقوع بالعكس
 تقابلا التقاني وصفيها اعني العلمية والجمالية كقنا في وضع العلمية والجوالية العربيتين في الوجه الثالث و
 قدعه الامام الرازي وجها براسم ان بابا الحسين بعد البطلان جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم
 الباري سبحانه بالمتغيرات ووزع ان ذاته تعالى يقضي كونه عالما بالعلومات بشرط وقوعها فمما ثانيا العلم بها
 عند وجوده وان يعمل عند زمانها ومكمل علم آخره وعليه بانه يومئذ لا يكون الباري في الازل علما
 باحوال وجودات المخلوقات وهو تجمل له تعالى عنه

السواسته من الفرق المتألفين من قال لا يعلم الحجج بمعنى سلب الكل اي رفع الالجاب الحكمي لا
 بمعنى سلب الحكمي كما زعمت الفرق الثانية فلو علم كل شيء فاذ علم شيئا علم العلم عليه لان هذا العلم في
 من الاشياء فهو من انعميات وكذا العلم عليه لانه شيء آخر ولم يتس في العلوم والاحواب انه تسلسل
 في الامانات لاني اسير بوجوده لان العلم من قبيل الامانة والتعليق عندها وانه اى تسلسل الامانات
 غير متع كما في غير مرة بل نقول كيف يلزم اتس في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال
 انه قد يكون علم عليه كما ذهب اليه الامام والقاضي فاستأفلكا لثنتين لا يجوز انفكاك العلم بهما كما علم
 بالشيء والعلم بالعلم وكما علم بالتضاد الاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من
 الموقف الثالث تشبيه العلم بصفة زائدة على ذاته فمما ثانيا بيان زيادة الصفات على الاحمال

نقول انما هي كذبت بضع من العلم وقد روي عن عبد الله بن الحسين البصري عن العترة وقال الجمهور
 من اصحابنا من العترة انما صفة ادب من العلم والقدرة الاول ان خصاصة بصفة توجب صحة العلم كمال العلم
 والاشارة كان خصاصة بصفة العلم والقدرة المذكورين ترجيحاً لا مرجح واجابوا عنه بان مقتضى اختصاصه
 الصفة الموجبة فانه لو كان بصفة اخرى لزم التساوي في الصفات الوجودية فيكون علمه من الاشياء
 الى الاكبر من اختصاصه بصفة اخرى فيكون ترجيحاً لا مرجح ولما كان استدلالهم به انبياً على تامل الدواعي
 انما ارادوا ان يظهروا ان الحق ان ذاته قد تم مخالفة حقيقة سائر الدواعي فتكون من هذه الدواعي اختصاصه به
 فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ومن العلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي في حقيقة ذاته لانه عليه من العلم اولى
 جعلها اولى جعل ذلك الامر انما نظر الى قوله النفس من العلم فمن اراد اثبات زيادة على النفس الصفة عليه بالكل
 المقصود انما هو في انما تعالى به وفيه بحسب ان الاول في اثبات الارادة ولا بد منها من تصور
 اولاً ثم في الحقيقة بالبرهان ثانياً فاما فقال الحكماء ارادة تعالى هي نفس علمه بوجه النظام والكل ليس هو
 عنان قال ابن سينا الغاية هي احاطة علم الاول ثم بالكل وبما يجب ان يكون غايته الكل حتى يكون
 على احسن النظام فعلم الاول كيفية الصواب في ترتيب وجود الكل فمع لفيضان الخيرة في كل من غير ان
 قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من روافد العترة ان النظام والمحافظة والحفاظ
 والى انما السليم محمود الخوازمي ارادة تعالى به علمه يتبع في الفعل وذلك كونه كل فاعل من نفسه
 ان نظامه عقداً ويتبع في العقل او علمه به بوجوب الفصل ويسمى ابو الحسين بالجامعة ولما استحال ان
 بالاعتقاد في حق تعالى انهم راعيته في العلم بالفتح ونقل عن ابى الحسين وحده انه قال الارادة في انشاء
 لانه على الداعي وقال الحسين انما ارادوا كونه مريد امر عدى وهو عدم كونه مريد فعله قال العجلي
 في فعله العلم بما يتبعه الصلوة في فعل غير الارادة وقال اصحابنا ومن واقفهم من جمهور معتزلة البصرة انما
 صفة الله مفارقة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيصاً له بكونه بالوقوع واجتوا عليه على
 جوت تلك الصفة بان التعبد من نسبتها الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها في التعبد يمكن ان
 يقع بها في التعبد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بهما وكلاهما فرض وقوعهما فان نسبتها الى
 الاوقات لا يمكن كلاً سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد من
 بالوقوع دون حده وتخصيص وقوعه بوقت معين دون سائر الاوقات من ثبوت تخصيصه بوقت معين والارادة
 ترجيح العلم في العلم على الامر المرجح به وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليها والى
 الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لا يتبع الوقوع اى العلم بالوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه
 بحيث يقع فيه لا علمه كانه قد علمه لكون الوقوع متعادلاً لزم الدور فاذ اوجبه المخصص امر ثالث
 يكون مقتضى الحيوة والسمع وبغير الكلام اي لا يملك شيء منها تخصيصاً قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة

قوله حيث هي ارادة ليست الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كل واحد من تعلقاتها بهذا الضد يجوز تعلقاتها بهذا
 وكل واحد من ارادة وقوع واحد منها في وقت يجوز ارادة وقوعه في آخر فيعود الكلام فيما يقال لا بد من تخصيص من
 تخصص بهما للعلم والقدرة والارادة فثبت صفة رايته ويلزم التسوية لثبات ذلك اى تساوى نسبت
 الارادة الى الضدين والاقوات حتى يلزم التسوية في صفة تعلقاتها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها فثبت
 فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذ تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه
 مخصوص فيجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمنع الجانب الآخر فيجوز يلزم الايجاب
 وسلب الاختيار فان اى لانا نقول وقدر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يتحقق لانه غير
 وثنائها بحيث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكان كل واحد منهما لذاتها
 متعلقة باحد جانبي الفعل ان لم يكن اذ الارادة من ذات المرء لم يكن له الارادة متعلقة
 بالجانب الآخر بل لاعم الارادة الاولى بخلافه بمعنى صفة الفعل والترك واولا لم يلزم حازم تعدد الارادة و
 حدوثها وان لم يكن مغايرة لما يلحق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذلك فاذ كانا متعلقين باحد
 لذاتها لم يتصور تعلقاتها بالآخر ويلزم الايجاب وان ذكره من ان الوجوب المرتب على الاختيار لا ينافي انها
 يصح في القدرة بمعنى ان شأنا فعل وان لم يتسا في الفعل كما سبني تصويره فثبت كرويه وقال الحكماء ان لا
 ان كل علم يتبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود العلم واما العلم الفعلي الذي كلامه فيه
 فانه يتبع بسبب لوقوع العلوم فثبت ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه والاصحاب في جواب
 يدعون الضرورة في استواء النسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شي منها مخصصا وان كان العلم غلب

المبحث الثاني

ارادة تعالى قد يميزه اذ لو كانت حادثة ولا فك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لا يختص بها
 ارادة اخرى مستندة الى ارادة تامة وكذا يلزم التسوية في الارادات الموجودة وقالت المعنى لو اسي
 المحبطين وعبد الجبار ومن تابعهم من المنة لذاتها حادثة قائمة بذاتها لا بد تعالى فكان لا يجوز من القول بالحكماء
 انه عند وجود التسوية ليس يحيل كفيض وتوجيه الاخذ على النقل عن المعنى قيام الصفة بذاتها يستلزم ان
 لا يكون صفة وجوده ورسمه البطلان فكانه ارادوا بالارادة المعينات المختلفة بالمكن الذي
 يحدث في المادة وذلك لان المعدل يخص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه
 الاستعداد والاستعداد مستند ولا معنى لارادة الا لا مخصص كذلك والمعدلات قائمة بذاتها
 فلا ارادة بهذا السبب قائمة بذاتها وفيه بعد لانه يخرج عن قانون المنة انى القول بوجود المادة
 التمهيدية وخصائص الحادث باذاتها على حسب استعدادها المتعاقبة اى غير النهاية وانما العلم
 ان يقال وجب الاخذ انهم لما سمعوا بمقتضى انهم في انهم ان يكون حادثا في وقت معين

المقدسات كيف حجة الاجماع الدال على الشبهة ان يتقنا بما يتلوها من الآيات والاحاديث التي تدل على
 صحة الاجماع فانطوا به الدال على السمع والبصر اقوى من التلويا به الدال على حقيقة الاجماع في حجة على
 انه اعتراضات كثيرة يحتاج الى اخذها فلا معنى للعدل عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بتلك الحجة في
 اثباته الى ما يوجب ضعف الاستدلال بالسمع والابصار وان اتقنا بما اي حجة الاجماع باعلم الضرورة
 والمدين قد تلك العلم الضرورى ثابت في المسئلة التي فيها سوادا وبسوادا خلافا جريئا في اثبات السمع والبصر
 الى التمسك بالاجماع التمسك في حجة باعلم الضرورى فانه تطويل بلا طائل بل يقول ابتداء هو ما علم من ان
 بالضرورة كما ذكرناه عليه قد تقدم في صاحب العلم ان طالعنا غير محمول ان الادراك معنى السمع والبصر وصاحبه
 اخذنا من العلم بطلان الذي هو المدرك وقد ابطالناه بما لا اعلمنا شيئا علمنا ما جليا ثم البصر فانه واجب
 عليه يبين العلمين في العلم بالضرورة وان الحالة الثانية فيشمل على من ادعى حصول العلم فيها فذاك الواجب
 الا بصارو لم يصر في هذا الا بطلان مناقشة قدمت هناك ثم لا زعمنا ان السمع والبصر العلم السمع والبصر
 عند عدم تميزه فيكونان حادثين وراجعين الى العلم بالضرورة والذين عليه وفي الحصول تحقق العلمين على انه
 قد سمع بغير علم في حقا فقامت الفلاسفة والجمهور المحققين البصر في ذلك عبارة عن علم
 بعد البصريات والبصريات وقال الجمهور من المعترضين انكر ايمتها انهما صفتان في العلمان على العلم وقال
 انما قد اذنا فلا سنة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر متفاد من النقل وانما لم يوصف بالادراك
 والبصر والسمع لعدم ورود النقل بهما واذ انظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى
 فيكون هو الاول فان اثباته في حجتين بسمع الحوادث والبصر بما لا يمكن العقل والادراك ما ورد النقل
 به علمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالاثبتين المعروفتين واعترا فابعدم الوقوف على حقيقة تميز السمع
 فيها عند تعالى بوجوب الاول انهما تأثير الحواس من السمع والبصر او مشروطان به كما ذكرنا حسابات
 وادعى ان التأثير المذكور محال في حقه نعم والجواب منع ذلك اذ العلم انهما لا يعملان في الامع التأثير و
 لا يميز من حصولهما مقارنا لاثبتين فينا كونهما نفس ذلك التاثير او مشروطين به وان علمنا اذ ذلك في
 التاثير فكل علم ان في الغالب كذلك فان صفاته متماثلة في حقيقة صفاته فبما ان لا يكون سمع والبصر
 في ذلك التاثير ولا مشروطا به انما في اثبات السمع والبصر في الاول والسمع ولا يميز في خروج عن العلم
 والجمهور ان انهما متعلق في الاول لا يستلزم انتفاء الصفات فيهما في صفات البصر فان علمنا انهما
 بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما بل في ذلك الوقت

المقصد السابع

في ادعاءنا في علمنا والبرهان على اجماعنا في علمنا السلام عليه فانه قد اتفقنا في العلم والادعاء في العلم
 والادعاء في العلم والبرهان على اجماعنا في علمنا السلام عليه فانه قد اتفقنا في العلم والادعاء في العلم

الرسول صروف على تصديق انما اياه انما لا يلحق الى امره من سواه وانما هي تصديق انما اياه انما لا يلحق الى امره من سواه
 صا وفاقا هو اى انما لا انخبار كلام خاص له تعالى فاقا قد توفقت صدق الرسول على كلامه فاشبات كلام
 الله تصديقا على تصديق الرسول ودور قلنا لانما ان تصديق الله لكلام بل هو انما لا يلحق الى امره من سواه
 على صدق توفقت الكلام بان يكون المعجزة من جهة القرآن الذى يعلم اول المعجزة فخرج من قوة البشر فاعلم به
 وعما دام لم يثبت كمالها كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان رسنا قيا بين معناه وبين ان كلام الله قد صدق
 وكلامه هو صدق فخرج من كلامه قديم وبما نعلم ان كلامه الاول من اجزاء من جهة معناه في الوجود وكل ما هو كذا
 فخر ما وثق كلامه قد حدث فخرج من المسلمين الى فرق الراجح فخرج من انهم قد ذهبوا الى صدق القياس الاول
 وقد حدث واحدة منها في معنى القياس الثاني وقد حدث الاخرى في كراهة وفرقتان اخسرها ان
 خبرها على صدق الثاني وقد حوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ان ذكرنا انما لا يلحق
 بالحق لا حالتنا بل كلامه حرف وصدق يتقوا ان ياتوا قد قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جلا اجملا
 والصفات قد يمان فضلا عن المصعوف فوه لا يجوز القياس الاول ومنهوا كبرى القياس الثاني
 ونهوا بل بالضرورة فان كل حرف من حروفه في تركيب منها كلام على زعمهم يحسب بالقياس الى امره
 يكون واسم الحرف المشروط اولى فلا يكون قد يما وكذا يكون الحرف الآخر القضا فلا يكون
 هو ايضا قد يما بل ما دون ذلك المصعوف المركب منها اسم من الحروف الساتى لى امل زمان او تفرعا
 وجوده اجتمعا فها يكون ما دون ذلك قد يما ولا فخر اجملة والحق انما لا يلحق الى امره من سواه
 اصوات وسموا انما ما دون ذلك فخرج من انما قايمة بذات تعالى فخرج من انما قايمة بذات تعالى فخرج من انما قايمة بذات تعالى
 الثاني وقد حوا في كبرى القياس الاول وقالت المعنوية كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب
 الفخرتان المذكورتان كذا ليست قائمة بذات تعالى بل مخلوقة الله تعالى في خبره كالحروف المعنوية
 او جبرئيل او جبرئيل وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فلا فخر اجملة والحق انما لا يلحق الى امره من سواه
 حوا في معنى القياس الاول وهى ان كلامه تعالى صدق له ونهوا الذى قائلة المعنوية لا فخره من القول
 ونسبة كلاما فليما ويعترف بحدوده وعدم قيامه بذات تعالى كذا ثبت امره ذلك وهو المعنى القديم
 النفس الذى يصبر عنه بالانفاظ والنقول نهوا الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذات تعني معنوية القياس
 الثاني وزعموا ان غير العبارات او قد تختلف العبارات بالانفاظ والاعراف والاعراف وقد تختلف
 ذلك المعنى النفسى بل نقول ليس تنحصر الالفاظ عليه في الالفاظ او قد يبدل عليه بالاشارة والكتابة
 كما يبدل عليه بالعبارات والعبارات التى هو معنى قائم بنفسه واحد ولا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف
 باختلاف الالفاظ وغير المتغير غير المتغير اى ليس يتغير او هو المعنى النفسى مغاير لمعنى الذى هو العبارات
 ونزعم ان المعنى النفسى الذى هو غير المتغير العلم انه قد تغير الرسل عما لا يعلم بل يعلم فلا فخر اجملة

وان المعنى النفسى الذى هو الامر بغير الارادة لا قد يامر الرجل بالامر به كالمتن عليه السلام لا فان
مقصود مجر والاختيار دون الايمان بالامور به كالمتن من ضرب عليه لعمري فانه قد يامر به ويحرم به
ان لا يفعل الامور بل ينظم غيره عند من يجره واحترض عليه ان الموجود في اثنين الصورتين صفة الامر
حقيقة اذ لا يطلب فيما املا لا ارادة قطعا فان هوامى النفسى الذى يجره لعمري صفة الامر
منه في مقامه العلم والارادة قائمة بنفسه ثم نزع من انهم لا قتل مع قيام الجواهر في ذاتها فان المحدثات
المختصة بالامر النفسى الذى يجره العبارات في الجبر والامر بجوارده فعل يصير سببا لا اعتقادا والمطالب علم
المتكلم بما انجز به او يصير سببا لا اعتقادا كما في ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ابداه فعل كذلك موجودة
في الجبر والامر ومقتضى لما يمل عليه من الامور المتغيرة والمتغيرة وليس عليه ان يفعل فغيره بالعلم او
يامر به لا يبيح الا ثبت معنى نفسى يدل عليه العبارات مفارقة ارادة كما يجره الاشاعة كون لم اجد في
الاسم بل الموجود فيه ان له لول العبارات في الجبر ليس الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة
الامور وفي النفس الى كبرية المنى عند فلا ثبت كلام نفسى مفارقة لما في الصفات وقد مر فيه اذ امرت
به الذي قررناه ذلك فاعلم ان بالقرارة المتغيرة في كلام الله تعالى وهو طلق الاصوات والحدوث والاداء
على المعاني المقصودة وكونها مادية قائمة بغير ذاتة تعالى ضمن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك
لما مر انما نقول نحن ونثبت من الكلام النفسى المتغير بسائر الصفات فمما يشكرك ان جبره ولو لم يسموه لم
ينفوا عنه الذي ندعيه في كلامه تعالى خصا من الجبر بيننا وبينهم نفسى المعنى النفسى ثابتة قاطنة
والاداء المادية على حدوث الالفاظ المتغيرة بها بقية الى المناجزة العقلية بقدوم الالفاظ وما بالمشية
الينا فيكون نصا للدليل في غير محل النزاع وما اود على حدوث القرآن مطلقا اى لا يقتضيه
بالنفس او لفظا بحيث يمكن محله على حدوث الالفاظ لا يكون له فيه حجة علينا ولا يجده على ما
العلمية فغيره وحده وبسبب القياس الينا ان ان يجره على عدم المعنى الذاتي على العلم والارادة
وح يعضم ان على تقدير هذا البرهان ينحصر القرآن في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل الى اسم
جبر البرهان فلا حاجة لم اجد في تلك الادلة المخلقة كالتأخر لبعض او قسم التي من ظالمين وجبب عنها
الحكمة الصغرى الكلامية وتثبت المطلوب الحق من احوال الامور ومن العقول والمفعول
العقول فوجبان الاول لامر واجبه في الازل ولا امور ولا سبب حجة فليكن عبادة تعالى
الذي لو كان كلامه تعالى قد يرا الاستوى لية الى جميع المتعلقات لان العلم في ان تعلقات متعلقة
ليكون لانه كلما ان علمه متعلق بجميع ما يقع تعلق به كذلك كلامه متعلق بكل ما يقع تعلق به لما كان احسن
والقبح بالشرح صحت في كل فعل ان يجره بعضه عن غير تعلق امره ونبيه بالفعال كما يمكن ان يوصل الى
به دنيا عنه ما يتوقف وقد قطع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو من القرآن القدر

منزه فیما بعد لکھنا کہ جب خلق ہوا تو ان پر مخلوق کے علم و الجواب عن الاول ان ذلک کہ ہوا انہی
 اور عین وہ انہما جو فی اللغز و بالکلام النفس فلا سہ فیہ طلب العلم من ابن سید ولد ویر علیہ ان لا یجوز ہذا
 فی باطنہ ہوا العزم علی الطلب و خیالہ وہ کہ ممکن نہیں پسند و النفس الطلب فلا شک فی کونہ مستفہل قبل ہو
 غیر ممکن لان وجودہ الطلب ہوا ان من الطلب بہ شئی عن الجواب عن الثانی ان الشئی القدیہ الصالح لا یلزم
 التحدیث قد یخلق بعض من ملک الامم و دون بعض فان میل شخص القدرۃ الارادۃ فلا بد فی الکلام ایضاً من
 شخص ہوا الکلام المرید و لزم التحدیث علی الکلام بعض دون آخر خلق الارادۃ و ہذا بعض باطنی خلقہا
 ہ و دون بعض فلا سہ علی ہام و بالاعتقول فوجود الاول القرآن ذکر لقولہ تعالیٰ ہم و کرم مبارک و قولہ ذکر ملک
 و لقولہ انک مع قولہ ہما ہم من ذکر ہم محدث و قولہ الایم من ذکر من الرحمن محدث ہما ہم لان علی ان اللہ
 محدث نہ ہو کہ ان القرآن عنہ اللہ فی قولہ تعالیٰ ہما ہم لانا لشیئ لانا و ہا و ہا ان القول لکن فیکون انہ محدث
 اذا اراد انشیئ لانا لکن فیکون قولہ لکن و ہو قسم کلامہ متعارف من الارادۃ الواقعۃ فی الاستقبال کونہ
 جزا کلام و یکون حاصلہ فی کون الشئی ای وجودہ بقرینۃ القا مالہ علی الترتیب بالاصل و کلامہ ہا ہم
 الحدوث اما انما عن الارادۃ الہامیۃ فی المستقبل لان الامر عن الشئی ہر جب الحدوث خصوصاً
 فلا کان ذلک الشئی حادث واقعاً فی الاستقبال و اما المتقدم علی الاثن الحادث بہت لمیرۃ فکلامہ
 ایضاً و لیس علی الحادث الثالث قولہ و اذ قال ربک للعلیہ و اذ غرقت زمان احس فیکون قولہ تعالیٰ
 الواقع فی ہذا انظر مختصاً بزمان معین و انحصار بزمان معین الراجح کتاب احکمت آیاتہم
 فصلت فاذا بدل علی ان القرآن مہرب من الآیات التي ہی اجزا ابتعا قیۃ فیکون حادثاً کذا قولہ
 انما انزلناہ قرآنہم یأید علی ان کلام اللہ تعالیٰ قد یكون عربیاً و غیر عربیاً و غیرہا آخر کے فیکون
 متغیراً و ذلک و لیس محدثاً النفس سے بیس کلام اللہ تعالیٰ بدل علی ان کلامہ سمیع فیکون حادثاً
 لان السمیع لا یكون الا حراً و صفاً السادس اذ ای القرآن ہوا جماعاً و کجب مقارنہ ای مقارنہ السمیع
 اللہ عوی حتی یكون تصدیقاً اللہ فی دعوائہ فیکون حادثاً مع وحدہ و ثناء و الاسے وان لکن مقارنہ
 لہا حادثاً صائب یكون قد یما سابقاً علیہا فلا اختصاص لہ اسے بذلک اللہ سے و تصدیقہ السامع
 اذ اسے القرآن ہوا محدث بذلک و منزل و ذلک ہر جب محدث و لا سہ فیہ الاعتقاد بالانسان الخلق
 علی صفاتہ القدیۃ القانیۃ نہ انہ انہ من خلایم و طائہ یارب القرآن العظیم و یارب طویس و القرآن
 مرلوب کلامہ و صفاً الہیہ بہت متغیراً و طائہ السامع اذ تعالیٰ اجبر لفظہ الماضی ثماناً انزل و ہذا تارسلنا و
 فیک انہ لانزال ولا ارسال فی الاول فلان کلامہ قد یما سابقاً کذا بالداخلہ بالقرآن فی الماضی لا تصدق
 ہوا انش بالقیس الی الازل الباقی نسخ حق باطل و الامتداد واقع بالقرآن و ہوا رافع او انتہاء و لا شئی
 متغیر بہت القیم لان القیمۃ ہوا متغیر عدمہ و لا نام الہیہ انہ من الخیر و حسن

في الاربعين من الاول المقدس والحق انكاره بالضعف والجواب عن الوجه والوجه انما يدل على عدم
الافتقار الى الخفي على التام وهو غير الشائع فيه كما تحققت

١١

باب

كلامه تعالى واعدت عذابا للماضي في المقدر من افعالهم قد رت لا سجدت الى اوقات ما بالمرحوب وبما
باطلان الاول فلان القديم لا يستند الى المتأخر وما الثاني فلان نسبة المرحوب الى جميع الاعداد
سواء فيلزم وجود قدر لا يتناسبه وانما انقسامه الى الامور التي لا يحل ولا استغفار والثناء فالتساوي
بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ مخصوص يكون مجازا باعتبار تعلقه بشئ
باعتبار طوعه وآخر يكون امرا وكذا الحال في الجواب عن قول كلامه عز وجل في الاقسام المذكورة
وقال ابن سبيد من الاشاعة وهو في الازل واحد وليس محض فابتن من تلك الفحمة وانما يصير
احد بانها لا يزال واحد وعليها انما الزيادة فلا بد واما ان الجنس لا يوجد الا في ضمن شئ من اقسامه
والجواب منع ذلك فبني الزاع حصل بحسب التعلق بمعنى انما ليست افعالا حقيقية لا مستحيزوم او كثر
بل هي افعالا اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالاشياء فمما انان يوجد فمما هو واما احدا ايتي فليس كلام
ابن سبيد بعيدا جدا ان قوله لا يفرغ على ثبوت الكلام الله تعالى وهو لا يمتنع عليه الكذب انما
اما احدا المحدثين الاول اذا هي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون افعال
الجنس وهو سبحانه لا يفعل التبع وهو شار على العلم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحا حقيقتا
الى الله تعالى وتشرع الملاذ والثاني اذ منافع اصول العالم لا يجوز اذ يجوز وقوع الكذب في كلامه
ارتفع الوثوق عن اخباره بالشراب والعقاب وسائر الاخبار من احوال الاخرة والاوولى وفي ذلك فاما
مصابيح لا يصح والاصح واجب عليه قد علمه فلا يجوز له ان يخطئ في الجواب وعدم وجوب الاصح الا لا يجب
عليه شئ مما لا يوجب له ذلك قطعا واما المتعلق الكذب عليه عندنا فلا يوجب له الاول ولا نقص
في انقص على الشرع اجمالا واما فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه بما اذا ان يكون من قبل من
في بعض الاوقات احدى وقت حدثنا في كلامنا واما الوجه انما يدل على ان يكون الكلام النفس الذي هو
قائمة بذاته ما قد اذ التزم انقص في صفت مع كل صفة ولا يدل على صدق في المروءة والكل
التي في كلامه في جسمه والى على معان تصدق ولما كان لتقابل ان يقول خلق الكاذب ايتي نقص في فعل
محمود والمذمومين انما هو الى وجهه يقول واعلم ان لم يلزم في فرق بين النفس في الفعل العقلي في زمان
انقص في الافعال التي هي بعينه فيما وانما تختلف اعبارة دون المعنى فاصرا بانكروا ان العقل بعقل كيف
يكون في مرض الكذب عن الكلام العقل في مرض النفس في افعالها وانما في ذلك لا يصح الكذب لكان كذا في قوله
قد لا تقوم له احواله فاذ على فيلزم ان يمتنع عليه الصدق في المعاني انما الكذب ولا جازر انما في ذلك الكذب

تتميمه

بقاء البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني زايده على الفئات الثلاثين المبها فيفسر انه تارة استمرار
 الوجود وتارة موت الوجود في الزمان الثاني زايده على الفئات واخرى بانه محلي في الوجود في الزمان الثاني
 واول الوجودين للثاني من شئ المعنى الاول من معنى البقاء وان الاستمرار انما يمكن باقيا لم يكن الوجود مستمر
 ولا شئ في الثاني وان البقاء اذا كان امرا محليا به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر
 وانما في اى الوجود الثاني المعنى الثاني في وجود الاول باذ لا يلزم من الاستمرار الوجود فيكون زايده
 على الفئات احتياج الفئات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم المدد والصفة الثانية القدم
 واما حلا التمسك على ان قد يفسر بالقدم وجودى زايده على ذاته وانتمه ابن سينا من الاطراف في دليله على
 كونه منفعة موجودة زايده على البقاء وتصويره بها ان يقال القدم قد يطلق على التقدم بالوجود او على
 عليه الامنه قوله تعالى العرجون القديم والجسم لا يوصف به فلا تقدم في اول زمان حدوثه وبعده
 فقد تقدم والقدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا في اولى الفئات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا يجوز
 مدته متناهيا بل لا يامى مخرج البقاء فلا حاجة الى اعادة شئ منها ومن امر على الوجوه السابقتين مما لا
 وجه لصحة والذى يخص اى شخص بالبقاء ان اولى باى بالقدم ان الاول له على فلا يتصور كونه وجوديا
 او انه صفة لا جلالا لخص البقاء به سيما في كماله اى في كماله ابن سينا يدرك الاشجاء هو اسحق
 الاسفراييني لما قال في كلامه ان تعالى في شخص بجعله لا بل جئت وجوده لا في غير كماله ان التميز يخص بجعله
 لا بل كماله فيكون لا يفسر عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك كون القدم
 سلبيا او موجد الى وجوده لا في غير زمان قلت هذا السلبى محلي بالقدم لا بنفسه قلت الصفات السلبية قد يعلل
 بخلات الشريعة او غيرهما من المعاني في التصدير اى في علمه التصدير في ذلك المعنى او لا تم التفسير واثباته في
 الدليل عليه كما نينا الذي اوردناه هنا في البقاء فخص الى ما سبق في مباحث الامور العامة من ان القدم
 امر اعتبارى لا وجودى في الخارج فانه يدل على اطلاقه في دليله ايضا الصفة الثانية الاستواء لما وصفت
 الله تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى استوى يختلف الاصحاب في فقال الاكثرون هو الاستواء
 ويعود بالاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمر على الفرقا من غير حيف ودم مرق ١٠٠
 استوى وقال الاكثر ظاهرا علوا واستوى باعظم وكن هم مرعى استوى طارضى استوى لا يقال الاستواء
 بمعنى الاستواء في غير الاستواء والحقا ومثلا في اى شئ يوجب هذه الامور التي لا يتجمل في حقيقة تعاضد
 واولها لا فائدة في تخصيص العرش لان استواءه ليس الكمال لا تجيب من الاول يمنع الاشياء لا يرى ان تعاضد
 لا يشترط كفا في قوله تعالى فاعلم ان العرش على امره لم يرب بالغير سبق تلك الامور من خصوصية من استواء اليه
 الاستواء الى امر مخصوص ولكن الثاني بان الفاعل هو الاشياء بالاستواء على الادنى انما هو في الامور

الان العرش اعلم خلق فاما استولى عليه كان مستوليا على غيره فلهذا هو الحكيم لجهل المشركين من انبياء بالادنى
 الا على وكلها ما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى على حكم الادنى اذا كان بهولى ذلك كما يفهم من حكم الادنى
 الا على بالكلية ادنى وقيل هو اى الاستواء بهنا القصد فيكون الى صفته لا رادة نحو قوله ثم استولى الى السمار
 قصد اليها وهو بعيد اذا ذلك قصد الى كالا فيكون على كالا استيلاء وهو سبب الشج في احد قوله الى انه
 اى الاستواء صفته والى كالا ليست عائدة الى الصفات بل الى الذات وان لم تعلمها بعينها ولم تعلم عليه دليل ولا يجوز
 التعويل في التباد على الظاهر من الآيات والامامة شمع قوام الاحتمال المذكور وهو ان يراد الاستيلاء
 والقصد على معنى فاعلم ان التفت مع القطع بان ليس كاستواء الامام الصفته الزائدة الوجه قال نعم وحيث وجه
 كسب كل شئ بالاك الامومة جهة الشج في احد قوله واما معنى الاستواء في هذا السلب صفته شج زائدة على
 نام من الصفات وتقال في قول آخر وفاقا لافاضها لوجه وهو كما قبلوا معنى الاستواء في عدم التعلق و
 عدم جواز التعويل على الظاهر مع قوام الاحتمال

استنباط

الوجه وفتح في اللغة الطراز والمقصود حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع بعضه اخرى مجموعا لما على
 ولا يجوز وصفه لما لا ينفصل الى طلب اذا المقصود من الادخل لتفهم المعاني فتبين الربا والاقوز مما يقتض
 وتثبت بالبرهان متعين وهو ان يجوز من الذات وجميع الصفات كان الباقي هو فاقترع مجموع صفته واما
 انك غير باق الصفته لئلا تستال اليه قال الله تعالى يا اشر فرق يا يريم معك ان لا تسجد لما خلقت بيدي
 فاجبت الشج مستفيضة تجوز من ايدى من على الذات وسائر الصفات كمن لا يهمل بالاجابة عن صفته وعلية السلف
 او لا يميل الى الفاض في بعض كتبه وقال الاكثر انهما محالان عن القدرة فانه خلق وخلقته بيدي اسمه بقدر
 كانه ولم يرد بغيره من تخصيص خلق آدم بركاب مع ان اكل مخلوق بقدره فلهذا تشرعت وتكره لكان ان
 الكعبة الى نفسه في قوله ان شر اليتى لا تشرعت مع انك المخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية
 لذلك في قوله ان عبادى ليس كهم سليمان وقال الله عز وجل ان لا اله الا الله فاعلم ان الله على كل شئ
 الذى هو نفي الصفات واشبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النبوة وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم حيث
 الخلق اسله اليه وقيل صفته زائدة ونحوه كذا لما تقدم من ذهب الشج والسلف وقد يوجه في
 بعض النسخ بـ وقيل صلة زائدة اى لفظة بيدي زائدة كما في قوله وحوت لما ياتى سورة العنقى على يدى
 سورة وهو في غاية الركاكة حقيقة كما في الاله اى كالتحقق الذى ذكره في الوجه من انه موضع الجواز
 فيقدرت فوجب العمل على التجوز عن معقول هو القدر الصفته السالبة العين ان قال وتجرى
 يا حواء فتقع على معنى قال الشج تارة ان صفته زائدة على سائر الصفات وتارة ان صفته الكلام
 فيه مارة فان اشبات الجواز حقيقة والعمل على التجوز من صفته لا يضره فواجب الاعمال فوجب

الجارح كما ذهب اليه المشبهة فقبل موصوف بكف لا كالكنوف وقيل فما قول بالتميز فقال غلان في كعد غلان اى في تميزه فلا يقصود من الحديث بيان الغائى في تميزه بل بيان احواله وروح المعاني فان البرز يطلق على روح وراحتة وطائفة وقد ورد في الاماويث اذ ضحك حتى بدت لواته ومنتج علمه على حقيقة فضيل هو ضحك لا فكما وقيل هو على في ظهوره بشير النج في كل امر ومضة ضحك المرض اذا بدت انما راها في ضحك غير تباشير انما في ضحك منه ووجه الاماويث عبارة عن ظهور كنهه ما كان متوقفا منه ومن كان له رضى قد تم في علم البيان من اكثر ما ذكر من الايات والاماويث المتشابهة على التفسير المتعارف وبعضها على ما كان يتوهم على الجارح من احواله المعاني وحقا حاسما بما بناه على حجب ركائنه اخفاها بان لا يراها وحسب على ما يلقى بها

المرصد الخامس

فيما يجوز عليه تعالى ان يكون ان يخلق بكالروية والعلم بالكنه وفيه قصد ان المرصد الاول في الروية والكلام في الصور والوجود وفيه شبه المتكبرين فسمنا تلك مقامات المقام الاول في صور الروية وقد طال نزاع المتكبرين الى العلم قد حجب الاشاعة الى ان تعالى ليصح الان يرى ومنه اكثر من قائل الا انما هي اجتمعت لا تميز من اصحابنا على ان ربه تعالى في الدنيا دارة خارجة عهدها وتختلف في جواز سماعها في الدنيا فاشبه بعضهم ونفاها آخرون واهل الجحون ان يرى في المنام فقبل نعم والحق اذ لا مانع من جره المرويات وان لم يكن روية حقيقية ولا خلاف في ذلك انه تعالى يرى دارة والمعتزلة مكملوا باقتطاع رويته عهده الذي هو اس ولا يختلف في روية لذاته ولا بد من تحصيل النزاع فقولوا انظرنا الى اس امر ايتنا ثم غفنا العين فغدا التفتض لعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الروية بالضرورة فان الحالتين وانما لم تكن في حصول العلم فيها الا ان الحالة الاولى فيها امر زاهج هو الروية وكذا انما علمنا شيئا علمنا جليا ثم رايناه فان علمنا بالهدية تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة وليس في الاولى قالت الفلاس في اس تلك المغايرة والزيادة فائدة اس في ثمر المدة لالا في زيادة في الانكشاف هي الروية والابصار لوجود الاول ان من انظر الى الشمس الى الانقضاء ثم غف عن غافل ان الشمس حاضرة عنده لا ياتي في زمان يدركها اى في الغفل عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان المدة تأثرت عن صورتها الشمس ولبقت صورته في المدة بعد ان زالت الروية ان في من انظر بلا استقصاء الى روية خضر اريانا طوليا ثم حول عينه الى شئ ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والمغفرة فقد تحقق ان حدثه تأثرت عن المغفرة ولبقت صورته فيها بعد التحويل ان الش ان الضوء القوي يقر الباصرة وكذلك البياض الش به يقهر بالحيث لو انظر الراك بعد رويتهما الى صورة خضبت او بياض خضبت لم يرها فلو لا تأخر اى تأخر الحاسة من قبل منسأ

المرصد الخامس

ان الامر كذلك لان كل ذلك الذي ذكره يؤول على ما تقرر من عدمه لا بصاروا ما هو ذلك الزيادة
 التي هي من الاصل لا يراى اسمها في غير خلاصاته عليه فلا يراى اسمها في الرواية وهو اسم
 ما في الرواية وقد سبق ما فيه كفاية ويروى ان الرواية ادرجتها الله تعالى في المسمى ولا يشترط وجوده ولا مقابله
 ولا غير ما من المفسر الذي اجترأ على الحكم ان علمت ان الله تعالى ليس جمعا ولا في جنس ولا في جنس عليه مقابلة
 وهو اجتهاد فيليب حدوده ومع ذلك لا يحسن ان يكتشف له ما هو كاشف في المفسر ليدرك ما ورد في
 الاصل حديث الصحيح وان يحصل له في العبد بالسمية اليه به والجملة المعبر عنها بالروية بما اقر به اهل السنة
 وفي المفسر في ذلك سائر الفرق فان الكرامة والجملة وان يجوز دار روية لكن بناء على احتفاء وفسر
 كونه جمعا في جنس ما لا يملكه لان لا مكان ولا جهة فهو عندهم مما يتخلف وجوده فضلا عن روية وسير وملك شيئا
 فقررنا فيهم وقد استدل في ذلك بما دار روية بالتفصيل في جملة مسلكين

المسلك الاول

انصل وانما قد مر لا اصل في هذا الباب والعدة من المقولات في ذلك قوله تعالى في حكاية عن موسى
 عزم رب الارباب انظر اليك قال لمن ترائي ولكن الظن اني ارجس فان استقر مكانه فسوف ترائي ولا يخالف
 بين من في الاول ان موسى عزم سال الروية ولو اختلف كونه قد مر بها لما سال لانهم امان يعلم مقتضاه
 او يكره فان عليه فاعاقل لا يطلب المخرج فادى حيث كان جملة فالجواب بالبدل يجوز على الله تعالى فينتج ان يكون
 بما ذكره ما قد مر الله تعالى في ذلك في كتابه في معنى ان لا يصلح المطبوعة اذا المقدم منها الدعوة الى المشاهدة
 والحق والاحمال الصالحة التي في الله تعالى على الروية على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن في نفسه
 وبما طلق على الممكن ممكن اذ لو كان بمقتضا لا يمكن صدق المعلوم بدون صدق الا لازم الاستدراك في
 الاول لمن وجه الاول ان موسى عليه السلام لما سأل الروية بل يجوز بها عن العلم العزوي لانه لا داعي
 والاطلاق باسم المعلوم على الا لازم شائع سيما استعمال راسه بمعنى علم وادى بمعنى اعلم مكانه
 قال اجعلني عالما بك علمه حذر ويا ووجه اما دليل الى دليل العلاقات وجمعها ليجامعها واكثر المعجزين
 والجواب ان الروية وان استعملت فاعلم كذا اذا حصلت في الوجود والاعصاب ان لمخال لكان
 الروية المطبوعة في ارضي بمعنى العلم مكان النظر الشرب عليه معناه اليقظة والنظر وان استعمل بمعنى العلم
 الا ان استعماله في موصولة لا في مستبعدة ومخالفة لانها ومخالفة الظاهر لا يجوز الا الدليل هنا ان يجب
 حمل على الروية بل على فيليب الحدوث نحو ما في اليهودي الى روية فيليب العلم بالروية انما هو علم
 ينتج حملها الى حمل الروية المطبوعة عليها اسم العلم العزوي وهنا اما اوله فلا يلزم ان لا يكون موسى
 عزم عالما به بغير وجه ووجه ذلك لا يقتضي لان العلم على من علمه بالماضي المشاهدة وما به حملها
 بالعلم ليس كذلك وانما يتبين ان الجواب في معنى ان يلاحظ السوال في قوله لمن ترائي في معنى علمه

الضروری باجماع اکثری و فصول السؤال علی طلب العلم لم یطابق اصطلاح فی من وجوه الاعراض علی
 الاول انه لم یسأل الزاوة ذات الی سائرین علیها و اما قد من اعلام و اما قد اذنا علی الساتر و نقد
 الكلام انظر الی ملک قد زدت المذات و اقام المذات الیه مقام عقل انظر الیک نعم و اسئل بالقرین
 ای ایضا فیکون الرویة الموطوعة متعلقه بالعلم الی غیره الخ فی علمها من اعلمک و اما قد اذنا علی المذات
 و اما قد اذنا علی المذات الموطوعة فلا یرکب الا کما لیس و مع ذلک لم یجزم اما قد اذنا علی من قرأ فی فانه
 نفی لرویه قد لا رویه علم من اعلام الساتر باجماعهم فلا یطابق البیجا اسئل السؤال و اما قد اذنا علی
 قد یرکب الجمل الذی شاهده موسی عرم من اعظم الاعلام الدالة علیها فلا یناسب قوله انظر الی الجمل
 المنع من رویه الآیه ای العلامة الدالة علی الساتر المستفاد من قوله ان ترأه علی ذی الساتر
 بل یناسب رویه و اما قد اذنا علی فانه استقر مکانه لا یلزم رویه تالان الآیه فی ذلک الجمل لانی استقر
 انشائه من تک الوجوه اما سألنا بسبب قوله لا ینفسه لانه کان عالما بانما عاکل قوم فخر و احوال
 ارنا الله جرة و انما نسبنا الی نفسه فی قوله ان فی المنع عن الرویه فیعلم قوله انما عاکل بانسب الیه بالظن
 الاولی و غیره بان لا یقطع و ابر هو لار باقر احسن و فی هذا الصاعقة لیم و لانه علی استقار السؤل
 و بما قد و یل الجبا حلقه و تبعه و الجواب ان فلات الظاهر فلا بد من دلیل و مع ذلک لا ینسب اما قد
 فلا بد لو کان موسی عرم مصدقا یمیز کفایه فی دفعه ان یقول فی امتنع بل کان یجب علیه ان یجزم
 عن طلب ما لا یطابق محلال الله تعالى کما فیهم و قال انکم قوم یجسسون عند قوله لاجل اننا انما کلم
 الله و الا ای فان لم یکن مصدقا یمیز بل کان القوم کافرین مکرهین لصدقه لم یصدقه و الا یضرب الجواب
 بلن ترأه انبار لمن انشأه قال لان الکفار لم یجزموا وقت السؤال بل المحاضر و ان یجزم
 المختارون کفیت لیمیزون مجرد اخباره مع اعلمهم المعبرات الباهرة و اما قد اذنا علیهم لما سألوا و قالوا اننا قد
 جرة زجرهم الله تعالى و رویم عن اخذ الصاعقة فاعلم فی موسی فی زجرهم الی سوال الرویه
 و اما قد اذنا علی نفسه لیس فی اخذ الصاعقة و لانه علی اختراع السؤل لاجل لیمیز و اما قد
 اخذهم الصاعقة حقیق سؤلهم و لیس فی ذلک ما یدل علی اقتناع بالظن و بل جائز ان یکون قد
 لا یصدقهم اجماعا موسی حین لا یتیان لما طلبوه فاستقام مع کونه مکنا فاکثر الله ذلک علیم و
 عاقبهم کما ذکر قوله لمن تو من کحی تغیر من الارض بینو ما قد قوله انزل علینا کتابا یمن لیس
 بسبب التفتت و ان کان السؤل امر امکنه فی نفسه فافهم الله علیم ما یدل علی صدقه
 معبر الزور و عالم عن تعقیر الزاوی من وجوه الاعراض علی الاول انه سألنا نفسه و ان علم
 استانشا بالعقل لیسنا کما دلیل العقل بالیس فیتقوی علمه بملک الاستحالة فان تعدد الادلة و ان کانت
 من جنس و اصفیه زیاده قوه فی العلم بالمدلول فکفیت اذا کانت من مفیدین فاما سألنا فی السؤل فاعلم فیهم

وسواء ارجس فقال رب اني كنت يحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن لم يكن عليّ قلبه فطلب
 العلم فيمنه فيما يقنع وويلعله بالضم المثلثه اسلمه الدليل والجواب ان العلم لا يعمل بالثبوت
 فاذا لم يمتدحج بغير الاكتمال متعلقه بالقبض بوجه من الوجوه ولذلك ياول قول الخليل
 تارة بما شفع وبعثا طلبة من غير نيل عزم عند نزول اليه بالوحى يعلم ان من عند الله وقصه
 انما طلب اليه بالبر بغير نيل ليس برب وايضا حيا بالموت ليس مقدورا لغير نيل فكيف يطلب
 منه وتارة بما يقوس وهو داروى انه لو حى الله اليه لانه اتخذت انسانا عظيما وعلمته اسلمه
 احيى الموتى به عايد فكن ابراهيم اذ ذلك الانسان يطلب الاحياء ليعلم به فله مع انه كان يمكن
 ان يكون ممسك ذلك اسلمه ذلك التاكيد من غير ان يكاب سوال الا يمكن من الرويه بان يطلب
 العلم بالبر ليعلم على شاكلتها بالطلب لما فيكون طلبا خاصا بما يتعلق بالعلم بخصوصه
 الانبياء والناس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم اشتغال الرويه ولا يعرف ذلك فينبو مع العلم بالوحد
 لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم الحكيم واذ لا يفعل قبيحا والعرض
 من البعثه به الدعوة الى ان الله تعالى واحد واذ كل عباد واداره وذا به تفرضا لهم
 اسلمه انهم المقيم فذلك لا يتوقف على العلم بالمشاير وادام من جعل الوجوب شرعا فنهى
 ان لا يكون شرعية من عزم امره بغيره فله تيسر روي او لا يعلم مع اشتغال الرويه
 بل طلبا صغيرا لا يتوقف على الانبياء والجواب انهم ان النبي المصطفى المختار بالعلم في معرفته الله تعالى
 ولا يجوز عليه دون احواله المعتبره دون من حصل به فاسم علم الكلام به الهدى والاشارة والطريقه العوار
 التي لا يسلكها واحد من العقلاء وحسبنا بجزء من البحث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما يميزه عنه من
 اذ في تميزه فضلا عن الانبياء وكيف ومثل هذا التجانس على الله يطلب بالابحور عليه ويشعر بتجسيم على ما كثر
 لا يحد من الصفات بل من الكليات التي تلتزم صدورها عنهم على تقدير كون السؤال من الصفات لقول
 في جوابه من الانبياء ما ياتي من المنع والتعصيص واما على الوجه الثاني اي الاعتراض عليه فمن ثمين
 الاول انه طلق الرويه على الاستقرار الجبل احوال كونه احوال حركة الاول ممنوع والثاني في سلم بيان انه لا يعلقها
 وجوبه والرويه عليه حال كونه لازم وجوبه والرويه لخصوص الشرائع هو الاستقرار وهو بطاؤون فليعلم انه معلق
 عليه حال حركته ولا خلاف في ان الاستقرار حال الحركة فيكون يعلق الرويه عليها تعليقا بالتميز فليعلم على إمكان
 المعلق بل على استقرارها بالجواب انه معلق على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة
 ولا لازم الاضمار في الكلام وانما اسلمه استقرار الجبل من حيث هو مكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه
 مع لذاته وايضا استقرار الجبل عن حركته في زمانها ليس كج او في ذلك الوقت فلهذا
 الاستقرار بدل الحركة ولا خلاف ومنه انما هو الاستقرار مع الحركة اسلمه كونهما مجتمعين لا وقوع

شے منہما ہے وقت الآخر بدل صاحبانہ نے من الحسین اذ لم یقصد من التعلیق الذکر بیان
 امکان الرویۃ اذ اکتفا علی بیان عدم وقوعها بعدم التعلیق یہ وجہ الاستقرار سوا اکان ممکن او
 ممکنہ فلا یزید امکان التعلیق والرباب اذ قد لا یقصد الشی فی الکلام قصدا بالذات ولیم من لازو علیا
 او الحالی ہوتا کہ ایک خاصہ افتراض وقوع الشرط الذی ہو ممکن ہے نفسہ غایا ان يقع الشرط وانیکیون
 ہو ایضہ ممکن او لا خلاصتی للتعلیق وایراد الشرط و الشرط لایستلزم علی تقدیری وجود الشرط
 عدمہ نہ لایقال غایۃ التعلیق ربطا بعدم بالعدم مع السکوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان
 التناذر فی الفرض من مثل قولنا التعلیق من شرطیک ہوا ربط فی جانبی الوجود والعدم محال فی جانب العدم
 قطعاً ہوا العجز فی الشرط بالمصطلح من غیر کمال ہستندہ علیک فی المقام اثباتی مایل علی وقوع الرویۃ
 خود دلیل ہے جو از او متصلاً یا شبہتہ فلا نقول بکہ ہا ہوتا کتاب کما فعل جمیع الاصحاب و اللہ
 الموفق للاصواب المسلسک الثاني من مسلکی معنی الرویۃ ہوا العقل والعمدہ فی المسلسک العقلی مسلک
 الوجود و ہو طریق الشیخ ابی الحسن والقاضی ابی بکر و اکثر ائمہنا و تحریرہ انما نری الا حواس کالاولوان والاشیاء
 وغیرہا من المحکمات السکون والاحتراق والاقتران و غیرہا و نری الجواہر ایضاً و لک لائسہ الطول
 والعرض فی الجسم ولذا تمیز الطویل من العرض ومن الاطول ولیس الطول والعرض عرضیین
 قاضیین بالجسم لا بقرین ان مرکب من الجواہر الفردۃ فالطول نشان قائم بجز واحد منها فک الجواہر
 یکون اکثر من جزیہ آخر فیقبل التسبیحہ و ان قائم بالقرین جزیہ واحد لزوم قیام العرض الواحد
 بحالین و ہو ج فردیۃ الطول والعرض ہے رویت الجواہر النقی ترکیب منها الجسم فقد ثبت ان احد الروق
 مشترک بین الجواہر والعرض ونبہ الصولہا علی قصۃ بحال وجودہا و ذلک تحقیقاً عند الوجود و کما
 حضرت و اشتغالہا عند العدم فان الاجسام والاعراض لو کانت معدومۃ لاستحال کو نہا مرتبۃ بالفردۃ
 و الاتفاق ولولا تحقق امر مع محال الوجود و غیر تحقق حال العدم لکان ذلک اسے اختصاص بصورت
 بحال الوجود و ترجیحاً للاحرج لان نسبتہ الصبیحہ علی تقدیر استغناء عن العللیۃ طرے الوجود
 العدم علی سوا و توجہ علیہ المصنوع للرویت لہ ان یکون مشترک بین الجواہر والعرض والاکثر علی
 الامر الواحد و ہو محال کون الشی مرتباً بالعلل المختلفہ و ہے الامور المختلفہ اما بالجواہر ہوا
 بالاعراض و ہو غیر جائز لہما فی مباحثہ علی قول ونبہ علیہ المشتکہ انما الوجود وادامہ وک
 لا لا مشترک بین الجواہر والعرض سوا ہا فان الاجسام لا یوافق الاولان فی صفۃ عامۃ بتوہم کو نہا
 مصنوع سوا بنہین لکن الحد وصف بالعلم ان یکون علیہ الصفۃ لادعبارۃ عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
 و العدم لا یعلم ان یکون جزو علیہ لان التفریق صفۃ اثباتی خلاصتہ ہا العدم و لا ہا ہو مرکب من
 و اذا سقط العدم عن درجۃ لا اعتبار لہ بقیۃ الوجود و قانون ہے اسی علیہ المشتکہ الوجود و انہ

مفتر كسره منا ومن الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها خلقه صوره الروية متحققة
 حتى الله تعالى المتحقق صوره الروية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يجمع روية كل موجود
 الى صوات والروايح والعلوم والاشياء لا شئ من غير هذه الاشياء لا يلزم من صحة الروية
 بل المتحقق الروية له وانما لا ترس هذه الاشياء لست ذكرتموها لبيان العادة من الله تعالى
 بذلك اسعد من روية ما كان الله تعالى جري عادة لعدم دخل روية ما جينا ولا يمنع ان يخلق
 الله تعالى نهنا روية ما كان خلق روية غير ما انقسم ليشد عليه التكرار والكاره ليقول نهنا مكاره
 محتملة وخرج عن غير العقل بالكلية ونحن نقول ما هو اسه انكاره الا استبعادنا ش عما هو متعارف
 في الروية والحقائق اسه الاحكام اثبات المطابقة لما في نفس الامر لا تفرد من العادات بل مما
 يحكم به العقول المتخالفة من الهواء وشرايب التقليدات ولا شبهة في ان الروية بالحقبة الذي
 متقنة في سلف ليست مختلفة في سائر الحواس ثم الاعتراض عليه بعد النقص المذكور
 وجه الاول لاننا ترى العرض والجماديه على المرئي والاعراض فقط تركت روية الطول والعمق
 وجماديه ان قلنا الحكم برؤية صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار والاعراض قائم بالجسم والجماديه
 اتقنا بطلان ذلك اسه كونها مقدار اقلها بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذي هو
 عرض بني على الجزء وتركيب الجسم من البؤلة والصوره وقدم بطلان لما لا حاجة اليه
 افادته ونزده بطلان البطلان وجود المقدار العرضي لو اننا فرضنا تالفت الاجزاء من السما الى الارض
 قلنا تعلم بالضرورة كونها طويلا جدا وان الجوهري لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض معلوم اذ على حاجتنا في الطول
 الى شئ سوى الاجزاء والمرئي هو تلك الاجزاء والاعراض قائم بها والبقى فالامتداد الحاصل فيها بين الاجزاء
 ضرر والقيام العرضي الواحد الذي هو المقدار بهما والقيام المقدار الواحد بهما اي تلك الاجزاء وان
 كانت شاذة متخالفة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرط القيام المقدار العرضي
 بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضيا قائما بهما والالزام اشتراط الشئ بنفسه فمجمع الطول الى الاجزاء
 المتناهي في سمت مخصوص فريده روية تلك الاجزاء المتميزة وهو المطا اثنائه من وجود الاعراض
 لانهم احتياج الصور الى علة لانها الامكان والامكان عدى لما تقدم في باب الامكان والعدي لا حاجة
 الى علة والجماديه لا العارضة بها شئ اي في باب الامكان من اوله الى اخره على كونه وجودا والجماديه متحققة
 ان الرواديه صوره الروية كما صرح الله في ذلك ان يخلق بالروية لا يورث في الصور واحتياج الصور كما كانت
 وجودها مدبرة الى العلة بحيث تخلق بالروية ضروري واعلم ايضا بالضرورة اي في شئ يخلق الروية ام هو موجود لا في العلة
 لا يجمع روية قطعا الثالث من تلك الوجود لانهم ان علة صوره الروية يجب ان يكون مشتركة اذ اول فلان صوره الروية
 ليست امر واحد بشخص وهو قابل لفعل صوره الروية الاعراض لا يماثل صوره الروية لجماديه انما كانت مما لا يمكن

منها سدا وحرور ودية الجسم لا يقوم مقام روية العرض ولا بالعكس او يتبين ان يرى الجسم عرضا وهو العرض
 جسا واما ثانيا فلما ان قيل الواحد بالشموع باطل المتخلفه لما في مباحث العلل والبطولات فلهذا قد
 تمثال المستبين جاز لعلمنا بالمتبين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بطلان روية متعلقا والمسمى
 ان متعلقا ليس خصوصية كل واحد منهما اى من الجواهر والاعراض فاعلم ان الفصح من بعيد ولا تدرك منه الا
 جوهرا فمن البويات وخصوصية تلك الروية وجوبية وما هو حقيقة فلا تدركها فضلا عن ادراك انما اى جوهرا
 لا عرض واذ اراينا زيادة فاننا نراه روية متعلقة به وجوبية وليس ثانيا روية عرضا من العلل والشموع كما للقول
 انما سفة حيث نرى جوهرا ان المرئى بالذات هو الالهي والاحوالا بالاجسام فى مرتبة بالعرض فلهذا
 بل نرى جوهريته ثم ربما الفصل اسس جوهري اجزاء والى اعراض يقوم بها اسس تلك الجوهري و ربما
 تفعل من ذلك الفصل حتى لو سلطنا من كثير منها اسس من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم
 يمكن انما بغيرها اذ كذا اى زمان كنا البهرنا الروية ولو لم يكن متعلق الروية هو الروية التى بها الاشتراك
 بين خصوصيات البويات بل كان متعلق الروية الامر الذى هو الاقتران بينا اعنى خصوصية روية زيد مثلا لما كان
 الاحمال كذا كذا لان روية الروية الخصوصية المتكافئة يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا
 يكون مجموعا من ذلك متعلق الروية هو الروية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض بين الباري روية
 يخص روية الراي من وجوه الاعتراض لا من ان المشترك بينهما اسس بين الجواهر والاعراض ليس
 الا الوجود او حدوث فان الامكان انما المشترك بينهما وكذا المذكور به والمطلوبية وسائر البويات
 العامة والجواب انما روية ان متعلق الروية الذى يقر به ملية الصحة هو ان يخص بالموجود والايضا روية
 المعلوم والامكان ليس كذا كذا لشموع الموجود والمعدوم وكذا سائر المقومات الشاملة لما لا يصلح شئ منها
 متعلقا للروية واما ان لا يكون متعلق الروية لان متعلقا بحجب ان يكون معلوما كذا كذا بالبرهان والاسس
 فلهذا فلهذا اى فى الجوهري والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد بطلنا متعلق الروية بهما ولم يبق متعلقا
 الا المشترك بينهما وهو الوجود فاما مع خصوصية يتنازل منها عن القديم فاما هو المحدث
 وقد بطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وهم بذلك المطابقا اسس لان ان المحدث
 لا يصلح سببا للصحة الروية فان صحة الروية عديمة فاما ان يكون سببا كذلك اى عديميا والجواب
 باسحق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الروية لا اى هو مؤثر فيها ولا شك في انه لا يصلح لعدم ذلك
 اى كذا متعلق الروية فان قيل ليس المحدث هو لعدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقه الوجود لعدم
 فلا يكون عديميا قلنا وذلك اسس كون الوجود مسبوقا بعدم اما خبراى لا يري ضرورة ولا لا يمتنع
 حدوث الاجسام الى دليل كونه در كذا كذا السادس لان ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن
 كيف وقد عرفت فتم القول بان جوهرا كل شئ نفس حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة فى حقيقة متحدة

واحدة فهي تمام ميتة كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عينه
 العقلية مستوية كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الادمي عن هذا السؤال بان المتشكك بهذا
 الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركاً كالتقاضي وهو لا صاحب لم ير عليه ما ذكره وادان
 كان ممن لا يعتقد كالتقاضي فلو بطريق الالزام واللايك كونه المفروض معتقداً لما تمسك به ولم
 لم يكن تمام فنياً عند المعقول والجواب ان لا معنى للوجود الا كونه الشئ له هوية لما عرفت من ان
 الوجود والخاصية ليس الا كونه المية فلو لم يوجب السوية الشخصية وذلك اس كونه الشئ ذاته
 يتمايز بها عن مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكره تمام في الاشتراك كالفردية والاسمية
 وغيرهما والتمسك بالاعتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على نهجنا في اشياء الاسماء
 خصوصاً ما تعلق بهما من بعضهما من بعض هي تلك والخصوصيات المتمايزة بذواتها
 وان عاقل لا يقول بالاشتراك فيما ولا بهما مشتركاً استلزاماً لا شك ولا استمرارية
 وكذا لا يشك من ان وجود كل شئ بين حقيقة لم يرد بان مفهوم كونه الشئ فالسوية هو بعينه مفهوم ذلك
 الشئ حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل ارجح ان الوجود ومعروفه
 لما هو يتمايز بتان يقوم احدهما بالآخر كالمسود والبيض وقدرت ان هذا هو الحق الصريح فلا يخاف
 الذي اذ ما لا يشك على ما روي في الامور العامة باعتبار احدنا عليه وذلك وينتج في اشتراك مفهوم
 الوجود وكذا متمايزة بين كونه الوجود وبين المية بالحق الذي صدرنا وبين اقتراكمين الخصوصيات
 المتمايزة بذواتها والاكثر من قولهم ان العقل لا يميز بين الوجود وبين المية ينافي وهو اشتراك
 بين الموجودات ويلزم منها ما كون الاشياء كلها متمايزة حقيقة حقيقة وهو لا خلاف ذلك قال واعلم ان
 المقام مشترك في الاقدام مفصلة لا خامرة والاشياء التي هي متمايزة ذلك هو غاية ما يمكن من التميز والتفريق
 جدا ولم يدر لصحاحه عليك باعادة التفكير وامعان التدبير والتمسك عند البوارق الامعة بين الافكار
 عدم الركون الى اول ما عرض في غير بادى الراي كما ذكرنا اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الردية
 حيث ادعى اشتراك الوجود وبناء ما تقدم حيث قال وجود كل شئ على وجهه والاشياء المية في ذلك الحقا
 والاعتدال الى الدقائق السالفة من الاعتراضات لانهم ان ملأ سعة الردية اذا كانت موجودة في القديس
 كانت صفة الردية ثابتة فيه كما في السموات لمواز ان يكون خصوصية الاصل شديداً او خصوصية المية اخف
 بالغا والجواب بل علم ما تقدم لك وهو بيان ان المراد بصفة الردية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقاً
 اس كونه الشئ ذاته هو لا بالخصوصيات السوية والوجودات كما في الشيخ المرفوع من
 بعده لا اذراك الخصوصيات وادان متعلقها مطلق الوجود المشترك لم يرد به ما ذكره وعرضا
 شرط معين في التقييد بالرفع مانع واقتران المصنف في مروج المسالك المتعلق بالاشياء المحددة

لكن لا ينجس على العقل النصف من مفهوم الروية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الموجودات امر
 اعتباري مفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الروية أصلاً وأن المدرك من الشيء البعيد هو خصوصية
 الموجودة إلا أن ادراكها اجزائاً لا يمكن به على تفضيلها فان مراتب الاجزاء متفاوتة قوة وضيق كما لا
 يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجزاء وسائطه التفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق
 به من الاحوال الظاهري اقل فذلك كل شيء فكذا ادعني هذا الفرق في كمالات آخر للملك عليها ادعني
 تامل فاذن الاصل ما قد قيل من ان التعويل على الدليل العقلي متعذر عليه برب الالهي اختياره في
 ابره منصور المتأخر من ان اتكس بالظواهر التقديرية وقد مرت مرهاتاً المقام الثاني في وقوع الروية
 بان المؤمن يرون في يوم القيمة اي دار الآخرة قال الامام الرازي مسنداً له في وقوع الروية الالهية
 في هذه السلسلة على قولين فاما الاول يصح ويرى والثاني لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا اولهما فلو قلنا ان القول
 باصحة انه لا يرى كان قولاً ثابتاً خارجاً عن الاجماع على عدم الانشقاق بين الصحة والوقوع في نفسى الاشياء
 بل كالاتحاد في اعتبارها منصفان معا وهو امر في هذا السلسلة غير صحيح كما ذكره الادي لان فرق الاجزاء
 اثباتاً ما انفك كما اذا ذهب بعض المتبعين الى السالبة الكلية واخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول
 بالسالبة الكلية او في اثباتها كما اذا ذهب بعضهم الى السالبة الجزئية فاحدث القول
 بالسالبة الجزئية والسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى السالبة الكلية واخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول
 بالسالبة الجزئية والسالبة الجزئية ليس خارجاً عن الاجماع وليس بين القولين قدر مشترك بل بتفصيل وموافقة
 لطائفة في احدى السلتين والاشترى في اخرى كما في نحن بعدده واليه اشار بقوله في القول بالثلاث الهام
 التفصيل وهو القول بالاجزاء والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع ولا يخالف كل واحد من
 قول التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المتبعين وان كان خارجاً عما قال به الطائفة الاخرى وذلك
 الذي ذكرناه في مسئلته انه في مسألة مثل المسلم بالذي والحر والعبد فان القائل قائلاً ان ثبت له ما
 كان الحقيقة وثابت له ما كان الشافية في تفصيل بينهما ما لم يقل له احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارجاً
 الاجماع بل موافقة للمثبت في مسألة والثاني في مسألة اخرى ولا يكون في التفصيل عنهما عايد بل يمكن
 جازياً بالاجماع فكذا المسلك في اثبات الوقوع مردوداً بالمتدبرين

المسلك الاول

قول تعالى وجهه يومئذ مظهره اذ يبيننا نظرة وجهه احتياج بالاية الكونية ان النظر في اللغة جارية بين
 الانتظار وتوهم غير متصلة بل تعدى بنفسه قال تعالى انظرونا نقبس من نوركم اسي انظرونا وقال
 انظرون الامة واحدة من نظرون ومنه قول تعالى فانظر قلم فرج الرسولون اي فانظرون وقال
 الشارحون ان وجهه يومئذ مظهره اذ يبيننا نظرة وجهه احتياج بالاية الكونية ان النظر في اللغة جارية بين

فی بعض یقال نظر فی الامر الغلانی اسی تفکرت داعیبت ما یجئنی را کتوا تعطفت ویتصل
 به بالام یقال نظر الامر بفلان اسی زات و تعطف وجا یعنی الرویة ویتصل بالی قال الشاعر نظر علی
 من حسن اندر وجهه بخیا نظرة کادت علی وامن لقمی به والنظر فی الآیة موصول بالی فوجب
 حمل علی الرویة لیکون واقعة فی ذلک الیوم وهو الموطوع و اعترض بوجه الاول لانه لم ان لفظه
 لیس مطلقا بل هو واحد الا انه مفعول بالنظر یجئنی الانظار یجئنی الایة لعمد بهما منتظرة ومنه قول
 الشاعر یضی لا یریب التمر الی به ولا یقطع رحما ولا یخون الی اسی لعمد و یقرب منه ما قد قبل ان الی یجئنی
 عند کما فی قوله نکل لک فی الی فاسئله طیب لما یمی النحاسی خبر یما فیما عندهی ومعنی الآیة قد روت
 بشرة المؤمنین بالانعام والا کرام وحسن الحال وینال البال و ذلک روت عنه فانهما اجعل
 انعم واکرامات المستقیمین انما راجع الی وجه لانه الانظار الموصوف الی وجهه الشاعر انما هو الموصول
 بالی فلهذا لا انظار قال الشاعر وسمعت یثرون الی بلال یکنی النظر انما راجع الی انهم هم من العلوم
 ان العیاش ینظرون نظر القمام فوجب حمل النظر المشبه علی الانظار لیس فی التثنية وقال به وجه فانظرات
 یوم برید الی الرحمن یا فی الفلاح حامی نعمات اتیان بالنعم والفلاح وقال کل التمام فی بعضه و
 یسأل النظر لیس الی طلوع بلال اسی ینظرون عطاءه انظار الحجاج ظهور السلاطین والحداب لانهم من النعم
 اسی فیما ذکر من الامثلة الانظار فی الاول اسی یرون بلال کما یرى الظاهر انما یطلبه عند اشتاق الیهم
 ولا ینتفع من النظر المطلق من الصلاة کما ذکر فی المشبه علی الرویة بطریق الخدوف والایصال بانما
 ینتفع من الموصول بالی علی غیره اسی علی غیر الرویة کالانظار فی الثانی اسی انظرت الی جهة انما
 بهما انظروا فی العرف وذلک یرفع الایة فی الدعا و انظرت الی آثاره اسی آثار الله من الضرب و
 الطعن الصادرین من الملائکة الی ارسلنا الله تعالی نعمة المؤمنین یوم برید و ذکر بعض الروایة ان
 الروایة کتبه اوجه فانظرات یوم برید وان قایل شاعر من اجماع سید الکتاب والمراد یمکر یوم التعلل
 فی حقیقة لایم یمن من برید وائل واداد بالرحمن مسیله و علی انها فاجواب ظاهر فی انما لایم یمن یرون
 بهما الیوم و انظار الحجاج و الصلاة المرور بهما کما انما دان سلم حمید مع الی لانظار فلهذا یصلح حمله علی فی الآیة اولاً
 لیس فی انظار المؤمنین لما من ان انظار النعم ووصولها سرور الثالث من وجود الاعتراف من
 ان انظر مع الی حقیقة تغلب المدح لالرویة یقال نظر لیس الملائکة فمرا یه و لو کان بمنی لروی
 لکان ینتفع قضاء لم ازل انظر الی الله تعالی ستم رأیته و لو حمل علی الرویة لکان الشی فایة
 انفسه وانظر کیمت نظر فلان الی و انظر یجئنی الرویة لا یظهر الیها وانما ینظرون الی قلب المؤمن
 لما ذکرنا و لا یصعب باشدة والشرز والادوار و الیهم و الذل والاشوع و شئ
 انما لایصلح صفة للرویة بل به احوال یكون علیها من ان انظر عند القلب محمودة

تاجہ امور الاول سلامۃ الحاسۃ وذلک یختلف مراتب الالباب بحسب اختلاف سلامۃ الابصار ویشقی بانقسام
 وانشاء کون الشیء جائز الرویۃ مع حضورہ للحاسۃ بان یكون الحاسۃ مستعدۃ الیہ وکلمہ بعض ہناک
 ایضا والادراک کالتوہم والفتلۃ وادبہ السیئۃ آخر وادبہ الشیء حقا بلذہ لیا مروتی فی جہت من الیامات الذکرت
 فی حکم المقاید کما فی المرئۃ فی المرءۃ والارواح ہم غایۃ العفر فان العفر جہا لا یدرک البصر قطعاً والخاص
 عدم غایۃ الصفات بان کان یقتضی اسی ذالک من الجہت فان کان ضعیفاً والسادس عدم غایۃ البعد وہو
 یختلف بحسب قوۃ الباصرۃ وضعفاً والسادس عدم غایۃ القرب بخلاف البصر فیما التعلق بسطح البصر لیس
 اوراکہ بالکلیۃ وانشاء من عدم الحجاب والی کل وجہ الجسم الملون المتوسط جہتاً وہناک شرط التسلیم ہو
 ان یكون مضیاناً وافرہ ولم یدکر ہناک کون الشیء بحث الکلیات البصرۃ مع ان یکن اوراجتہ
 حضورہ للحاسۃ المتعبر عنہ فی الشرط الانی لے تم لا یقل من نہہ الشرط الانی عن ہوتہ انشاء السلامۃ
 الی سہ وصدقہ الرویۃ لکون الاستعدادات منہا تختص بالاجسام وہما اسی الشرطان المستقران فی رویتہ
 حاصلان الآن فوجب حصول رویتہ والجراب عن نہہ البتہ اما اولاً فہو ان لا یموجب الرویۃ عندہ اجسام
 الشرط الثانیۃ وذلک لان دلیلک وان دل علیہ کل عندنا ما یفید انما یرى الجسم الکبیر من العیہ صغیر واول
 اولاً تہ بعض اجزاء دون بعض مع تساوی الکلی فی حصول الشرط الاول لا یوجب الرویۃ عند
 اجتماعہما لا یقال یصل بطرفی المرئی من العین خطان شعاعیان کما فی مثلث قائمہ السطح المرئی وکثیر
 علیہما اسی من العین الی وسط خط قائم علیہ اسی علی سطح تقسیم ذلک الخط الثلث الی شطین قائمی الزاویۃ الی نقطۃ
 عن جہت الخط قائم فیکون الخط الوسط وذلک واحد من الزاویتین الحادتین وکل من الطرفين تر الزاویۃ
 قائمہ وتر القائمة فی الثلث الاول من وتر القائمة فیکون اجزاء المرئی شعاعاً ویتع فی القرب والبعد بان یتر
 الی الراسی بل یكون وسط المرئی اقرب الیہ من طرفہ فماذا ان ترسی الوسط وعدہ دون الطرفین فان
 نقول یفرض نہہ التقادرات الذی ذکرہ نے نہہ الخطوط ذرا عاقلو کان عدم رویتہ الطرفين اجل البعد
 فاذا فرض البعد المرئی بقدر ذلک البعد الذی بلرفہ وجب ان لا یرى الصلا وافرہ فی ذلک البعد
 لا افرہ نے عدم الرویۃ فیکون الاجزاء کلہا مع ذلک التقادرات مساویۃ نے حصول شرط الرویۃ
 وبعینا غیر مرئی فہو بحسب الرویۃ مع حصولہا قال بعض الفضلاء اسے صاحب الباب معتبراً علی
 نہہ الصلا وافرہ لا یمیز من رویتہا جمیع اجزایہ ان تراہ کبیراً بل یختلف الغیق بالزاویۃ الحاسۃ
 فی الناظر من العین المتصلین منہ بل فی المرئی وسمعت ان القدمین بالانطباع دہوا
 الی ان صلا المرئی انہ یرسم من الرطبۃ الجلیدۃ فی زادیۃ راس خط
 متوہم قائمہ عند المرئی وان اختلافہ بالعیۃ والکبیرۃ فی الرویۃ انما ہو بحسب غیق
 ذلک الزاویۃ وسمعت اولاً انما اقرب المرئیۃ فی الغایۃ او بعدہ فی الغایۃ صارت الزاویۃ مستمات

فی الفاعل حال القایة حال البعد كالمعدومة فاعدمت الرویة لعدم
 اندفاع الصورة قائل المعروض فاعلم انما على تركيب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزأ
 على ان لا يتجزأ ان راسه الاجزاء كلها وجب ان يرسم الجسم كما هو فی الواقع سواء كان قریباً او
 بعيداً او ذلك لان رویة كل شئ واحد من اجزائه اصغر مما علیه یوجب الانقسام فيما لا یجزأ الثبوت
 اصغر منه ورویة كل من الاجزاء اكبر مما هو علیه بمثل او بازید منه یوجب ان لا یرى الاضعفا
 ضعفاً اكبر من ذلك وهو لا تضاعف رویة اكبر من كل من اجزائه یوجب الانقسام ورویة بعضها على ما هو علیه
 بعضها اكبر من بعض یوجب ترجیحاً بل امرج فوجب ان یرى الكل على حاله لا تضاعف بالصغر ولا یفترق عن ان یكون
 بحسب رویة بعض دون بعض فتمت معارضته بالعلم على وجوب الرویة عند اجتماع شئ واحد على قول
 قول ان لم یجب حصول الرویة عند اجتماعها یزعم تخویر حال شایع یخبر تارة لا شایع وهو مفسطه ثلثاً
 معارضاً فی حق شئ من اجزاء العادیات فان الامور العادیة یجوز لقایها مع خبر من عدم الوقوع ولا مفسطه
 هتة فكله السال فی الجمال الشایع فاعلم ان تارة لا یجوز وجودها وخرم بعد ما وذلك لان الموجود لا یلزم
 الوقوع ولا یبانی الخرم بعد خبر وخرم لا یكون مفسطه تم قول ان كان هذا الخبر بعدم الجمل المذكور
 لا یكتم من وجوب الرویة وعند اجتماع شئ واحد یوجب ان لا یجزم به الا بعد العلم به لا الزم بل لا یلزم
 یجزم من لا یخبر بالزعمه بالسلب ولا شیخه راسه ان یكون ذلك الخبر مع الفاعل على كل حال كونه
 واما فیما یستلزم الوجوب فی رویة فی الشاهد عند حصول تلك الشرطه فكما نقول لم یجب
 اسی لما لا یجب وجود الرویة فی الغائب عند حصول او ما یبینه الرویة فی الغائب غیر ما یبینه الرویة
 فی الشاهد فاعلم انما فی الشاهد انما یستلزم فی الشاهد الشرطه المستحقة دون
 الغائب فی حاز ان یجب رویة الشاهد عند اجتماع الشرطه دون رویة الغائب المتأخیه من
 تلك الشیة شبهة المتأخیه ویه ان شرط الرویة فی علم بالضرورة من التجربة المتأخیه وانه مكمل
 نحو المرسل فی المرات وانما یسأل المتأخیه فی حق الشاهد فی اكثر من المكان والمجته و
 الجواب منع الاستدلال مطلقاً كما مر من ان الاشاعة جو زارویة لا یكون مقابلاً ولا یسأل حكمه
 بل جو زارویة اعمه الصیغ یقذف انفسه فی الغائب لا اختلاف الرویتین فی الحققة فبازان
 لا یشتد حجة رویة اسی رویة الغالب المتأخیه بالضرورة فی رویة الشاهد وحققة على ما فی الطایب المرام
 من الرویة المكشوف نسبة الی ذواته المخصوصة نسبة الاكشاف الحسی بالابصار الی سائر المبررات الاكشاف
 على وفق المكشوف فی الاختصاص المحمودة فی مدبره انما فیها شبه الانطباع ویه ان الرویة انطباع
 صورة المرسل فی الحاسة ویه على الله تعالى مع الا لا یصور له صورة متخلج فی حاسة والجواب مغفل ما
 مردوه ان یجمع كون الرویة بالانطباع مطلقاً او فی الغائب لا اختلاف الرویتین ولما لا یجوز

اس سب سے خارج است کہما و حق ہے بعض النسخ اور ہے قول تعالیٰ لا تدرك الابصار والادراك المضاف
 الی البصر انما هو الروی نفسی فکلمہ اور کہتے ہیں معنی راہیت و لا فرق الا فی الاعتقاد ہما امران مثلاً زمان
 یصح لکے احمد ہما مع انہما الآخر فلا یجوز راہیت و ما اور کہتے ہیں معنی ولا عکسہ فالقہ لغیت ان ترادہ ابصار
 و مذکورکے متناول ہر بیچ الابصار پر واسطہ الام بطنیہ نے مقام المبالغہ نے ہر بیچ الاوقات لان قولہ
 تخلان و در کہ الابصار لا یغیبہ عنہم الاوقات فلا بد ان یغیبہ ما یقابہ فلا یراہ شے من الابصار لانہ
 الدنیا و لا شے الاخرہ لما ذکرنا و لا بد من کچھ کہی فانی فانی ذکرہ نے اشارہ المدایح و ما کان من الصفات
 عدمہ و ما کان وجودہ فکلمہ کچھ عمریہ اللہ تعالیٰ عنہ فکلمہ و تیسلس و انما کان من الصفات
 و منہ از احسن الاحوال کا لغو و الانتقام فان اللہ سے فضل و التثانیہ مدلل و کلامہا کمال و بموجب ابنا
 الوجه الاول نے الاستدلال بالآیہ من وجود الاول ان الاول کہ ہوا رویت علی فکلمہ الاما حاکم بموجب
 او حقیقہ البصر و الوصول و اما لہدرون ای الملقون و ادركت الشرفا سے و اما اسے حد النصیح
 و ادرك الغلام اسے یق لم نقل اسے الرویہ الحیثہ لکونہا اقرب اسے تلك الحقیقہ و الرویہ الحیثہ
 بتلك الحقیقہ الاما حاکم فی نفس مطلق من الرویہ المطلقہ فلا یرم من ایضا ای فی الحیثہ عن الرویہ الباری بہا
 لا تنوع الاسماء لیغنیما ای فی الحقیقہ عنہ قولہ لا یصح لکے احمد ہما مع انہما الآخر قلنا ممنوع علی بعض النسخ ان لقال
 راہیت و ما اور کہتے ہیں ای فی الحیثہ من جو انہ و ان لم یصح عکسہ اثانی من وجودہ بموجب ان بدر کہ الابصار
 بموجب کلیتہ لان موضوعہ ہر بیچ کلمہ باللام الاستقرائیہ و قد دخل علیہا اسے فرغہا و رفع الموجبہ الکلیہ سابقہ
 جزئیہ و بموجبہ جس قولہ لا تدرك الابصار استناد الیہ اسے کلامان بلا حقد و لا دخول اسے نفی ثم و رد
 بعدم علیہ فیکون سابقہ کلیتہ و نفی الاستناد الی الکل بان اعتبر عدم اولام و رد اسے علیہ فیکون سابقہ جزئیہ
 و مع احتمال المعنی الثانی لم یبق حجتہ علیہا لا ابصار کلمہ لا تدرك اما ما نہ انما نقول لو ثبت ان اللام نے
 الجمع عدم و الاستفراق والا عکسہ الحقیقہ و قلنا لا تدرك الابصار اسے محتملہ نے قوہ المجتہدہ
 فالیسے لا تدرك بعض الابصار و تخصیص البعض باللفظ بدل بالمقوم علی الانبات البعض فالقہ حجتہ نا
 الاملیات الثالث من تلك الوجوه انما اس الایہ وان حجت نے الأشخاص باستفراق اللام فانہا لا یصح
 فی الاذان فانما سابقہ علیہ لا بد من نقول بموجبہ ہیث لا یرم فی الدنیا الرابع من ان الایہ مدلل علی البصار
 لا فہ و لا یجزم منہ البصر من لایرونہ یحوز ان یكون ذکاک اسے اللہ کو کہنے الایہ فی الرویہ با ما ورد
 بموجبہ و انطباقا ما لا ہو العادۃ فلا یرم لے الرویہ بالبارزہ المطلقہ مطلقا و اما عن الوجہ الثانیہ
 ای و اما بموجب عن الوجہ الثالث من وجہ الاستدلال بالآیہ یہو قولہ توحی الہام سے تعالیٰ بانہ لا
 یسے فکلمہ نہ ہا عالم غایب الدلیل علیہ و انما ثبت ان سیاق الکلام یقتضی انہ متبع لم یکن فہم فیہ و دلیل
 علی اقتناع الرویہ بل فیہ لہجہ علی صحتہ الرویہ لانہ لو متعنت رویتہ لم یحصل التوحی فیضا عہد لا مدح

المعتمد بأنه لا يرى حيث لم يكن ذلك وانما الموضع في عدم الروية للتمتع المتعذر بحجاب الكبير بار
 كنهه ان شاء الله تعالى من الشبهة السميعة ان تعالي ما ذكره سوال الروية في موضع من كنهه الا انه استغنى
 عن ذلك في ثلث آيات اولها في وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
 استكبروا بها في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا لو كانت مكنية لما كان طابها لثامها اسه مجاوزة العلم مستحكمة في انفا
 انفسا في مرتبة لا يتقرب بها بل كان ذلك نازلا من طلب سائر المعجزات الا في الثانية واذا قلتم يا موسى
 لمن يؤمن لك ستنة نرسه ان شجرة حمراء اسماها خذكم الصاعقة وانتم تعلمون ولو امكنك الروية
 لما حاقهم بسوا السان في الحال الاية ان شجرة يسلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
 فخذوا ما رزقوا به الكبر من ذلك فقلوا اننا ان شجرة حمراء خذتم الصاعقة لعلكم تتقربون فخذوا ذلك السان
 ظلما وجازا هم بسنة الحال بانها الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا كان سوالهم في اسوال البعثة زائدة
 ولم يكن ظلا ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستغفار انما كان للعلم الروية احتياجا وعنا واولها
 استغفار انزال الملائكة في الاية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الاية الثانية لانهما جازان
 ولو كان لاجل الامتناع للتعظيم موسى عن ذلك كما فعل ابي منة حين طلبوا امر الامتناع واما ان جعل لهم
 انما اذا قال بل انتم قوم متحملون ولم يقدم موسى على طلب الروية لانهما بقوله ولم يعلم وقد مر
 في المسالك ان سلكي الصاعقة الثانية من تلك الشبهة قوله تعالى لموسى ان تراني فاعلم اني قد اقبل
 به موسى ابدالم بره غيره اجابا عا والجواب منع كون من تلكا بيد بل هو لفظي الموكل في المستقبل فقد كقولنا
 حول تنبؤه اى الموت ابد اول ذلك الحتم تنبؤ في الاخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالى
 لو كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيجزيه باذننا انما يصدر عن طريقه
 الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء الحجاب وارسال الانبياء الى الامم للتكليم على استقامه واذالم بره من كل
 في وقت الكلام لم ير في غيره اجابا واذالم بره اصلا لم ير غيره الا في الاية الاولى بالفضل والجواب ان
 التكليم حيا قد يكون حال الروية فان الوحي كلامهم ليس حيا واذ فيه من الدليل على كنه الروية قد تميز
 الكرامية والحكمة وانفوت في الروية وخالقها في الكيفية فعدنا ان الروية يكون من غير حاجته لا مقابله ولا في كنه
 او يمنع ذلك في الموجودات من ركنه والمكان وهم به محول الضرورة في ان الملائكة في جهة قد اقام الراس
 ولا مقابلا او من علم المقابيل لا يرى موافقين في ذلك لغيره من الغيبين لم في اصل الروية والجواب
 اننا منع الضرورة في ذلك اى دعاء الضرورة منهم هذا الاكروى الضرورة في ان كل موجود قد اذنه جهته
 وجيز وليس في جهة وحيث فانه ليس موجودا وحصل هذا من اسه من شرح ذلك الامور وقد افقتنا
 الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود في اذكر حكمه في غير ما ليس بموجود فيكون بالاطلاق الضرورة است
 ادعاهما الكرامية والحكمة في الروية المقصود الثاني في العلم بمقتضى الله والكلام في الوقوع

و اما بعد از تمام الاول الوقوع ان حقیقه البصر غیر معلوم للبصر و علی جمیع المحققین من الفرق الاسلامیه و غیرهم
 و قد فیها لغت من کثیر من المتکلمین من با صحتها و المستقر لها و جان الاول المعلوم مع اعراض ما یستلزمه
 او سلب کلا و اجابا لا یقبل العدم از لیا لا یستد العدم ابد لا لیس لیس بوجه و لیس فی مکان
 او اضافات کون ذلک اتفاقا و اذاما فان هذه الصفات کما اضافات لان الاضافه یعلق علی البسبه
 البکره و علی معروضها کمال الادی کما قد ذکره صفات خاصه عن فاضل صفات النفس من العلم و التقدر
 و غیرها و الصفات الاضافه کون ذلک اتفاقا و معروضها و الصفات السلبیه و لا شک ان العلم بهذه الصفات
 لا یوجب العلم بحقیقه المخصوصه من حیث فی حد ذاتها بل یدل بهذه الصفات علی ان ترخیصه مخصوصه بترخیصه
 فی نفسها عن سائر اضافات و لا یحقق تلك الحقیقه المخصوصه المتمیزه للامثل ہی علیها و لا یوجب العلم
 بخصوصیتها کما لا یزیم من طریقه بعد و الاثر اعلی عذب الحدید عن المتناطیس العلم بحقیقه البسبه بل بان حقیقه
 حقیقه مخصصه من مفاخره لسائر الحقائق من ان فیها فی و فیها فی ان کل ما یعلم منه من کون موجودا و اذاما
 و قد و اذاما و اذاما فی غیر ذلک لا یصح تصور الشریک فیه و لا ذلک یرتاج فی فیها فی فی فی العلم منه من
 صفات الاولیه عن غیره و اذاما فی الادلل و اذاما فی المخصوصه من صور من الشریک لان الموجود
 الشخصیه کذلک فلیس المعلوم ذات المخصوصه و لیس اسی قولنا لیس ذات المخصوصه بالمعلوم هو المذبح
 المخصص بان ذلک لیس و اذاما فی تصور المعلوم لا یستلزم العلم بها فی صورته و لا یستلزم العلم بها فی الصفات الاثیر
 و الجواب فاذما فی ان التصدیق لا یتوقف علی التصور بل کذلک یوجب بالمقام الثانی الجواز و فی جواز العلم
 بحقیقه الله تعالی خلاف منه الفلاسفه و بعض اصحابنا کالغزالی و امام الحارث بن عسکرم من یتوقف کلا
 علی بکره و من ارجح من عمر و کلام الصوفیه فی اکثر مشرب بالاشیاع و انما منه الفلاسفه لان المعقول اما بالبدیهه و اما
 بالنظر و اما فی الرسم فلا یفید الحقیقه و اما فی الحد فان لا یعلم الحقیقه الا بالبدیهه او بالحد و حقیقه لیس
 بدیهه و لا یکن تحدید باعدم التکلیف فیها لیس العلم بها الجواب منع حصر المدرك بالکونه فی
 البدیهه و الحد یجوز بخلق الله تعالی علیها متعلقا بما لیس به و ریا بالقیاس اسی عموم ان س فی نفس
 بطا س لیه نظر کما سبق من ان التفریق قد یقلب ضرور یا ببعض الافخاص و ایضا فالرسم و ان التکلیف
 ان یفید الحقیقه فلا یمنع ان یفید بالمرصاد الساکس فی افعال تعالی و فیه مقاصد
 المقصد الاول فی ان افعال العباد الاختیاریه و اذاما بقدره الله و عبادا لیس بقدرتهم تأثیر
 فیما بل الله سبحانه اجری و اذاما بان یوجد فی العبد قدره و اعتقاراً فاذما لیس به انک ان فی حد فیه
 فیه العبد و مقارناً لیس لیس فی العبد فلهذا قد تعالی ابد و اذاما و کس و العبد
 و اذاما لیس لیس مقارناً لیس لیس فی حد فیه و ان لیس لیس فی حد فیه و اذاما لیس لیس فی حد فیه
 و اذاما لیس لیس مقارناً لیس لیس فی حد فیه و ان لیس لیس فی حد فیه و اذاما لیس لیس فی حد فیه

العبد و مدله على سبيل الاستقلال بالارباب بل باعتبار و كالت حاله في ذاته بالقدرة من معارفه
 فقال الاستاذ لجميع القدرتين على ان تعلقا بمصالح الفعل نفسه و جزاء مصلح المؤمن على قدر ما
 و قال القاضي على ان تعلق قدرة الله تعالى بمصالح الفعل و قدرة العبد بصفته اعني كونه على ادراك
 معيته في غير ذلك من القدرتين التي لا يوصف بها افعالهم كما في نظم التيمم وادبها وادبها
 ذات النظر واذن القدرة الله تعالى و تأثيره و كونه على الاول و مصيبه على الثاني في القدرة
 و تأثيره و كالت الحكماء و امام الحرمين و ابو الحسين البصري في و اقتص على سبيل الوجوب و التام
 و تعلق قدرة الله تعالى في نفسه و اذ ان كانت حصول الشر و اذ ان تعلق الشر و اذ ان تعلق الشر
 في هذا المقام ان الموفق اما قدرة الله و قدرة العبد على الافعال و كالت سبب الشيخ و جمهور المتأخرين
 معاذ ذلك اما مع اتحاد المتعلقين كذهب الاستاذنا و الباريين المحررين و ادوا في دون الاتحاد و
 فانما مع كونهما في احدى القدرتين متعلقة لاخرى و لا يثبت في ان ليس قدرة الله تعالى في نفسه
 بقدرة العبد العبد انما حصل تأثيره في القدرتين متعلقين بالعكس و هو ان يكون قدرة العبد بقدرة
 من قدرة الله تعالى و هو في الفعل و هو قول الامام و القاضي و انه دون ذلك اسيه و دون ان
 يكون احدى متعلقة لاخرى و هو ذهب القاضي فان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل مما
 ان يكون عكس نبيد و ان يكون اصل الفعل بقدرة العبد بقدرة قدرة الله تعالى فانما لم يمتنع
 به احد و المتصور ضبط المتأخرين دون الاحتمالات العقلية انما على ان الفعل الاختياري للعبد و انما
 الله تعالى بقدرة وجوده الاول ان فعل العبد يمكن في نفسه و كل ممكن مقدور و الله تعالى في امر من شمول قدرة
 الحكيمات و هو ان قدرته في نفسه من المتصور و الفرق الثاني من الاسلام في ان كل ممكن
 مقدور الله تعالى على تفصيله و هو في بحثه و الله تعالى و لا شيء مما هو مقدور
 الله تعالى و لا يقع بقدرة العبد لا متعلق الاجتماع قد يمتنع في مقدور و واحد لغير الوجه الثاني
 لو كان العبد موصوفا بالاخلاق بالاعتقاد بالاستقلال بوجوب ان يعلم قاصلا و الامام و الامام
 في الملازمة فلا خلاف في ذلك و لا نقص مما ان في يمكن اذ كل فعل من افعال يمكن وقوعه على وجه متعلق
 بالزيادة و نقصان فوهم ذلك المعين من دونها و اصل القصد اليه خصوصية و الاختيار المتعلق به و هو
 مشروط بالعلم كما يشهد به الهدية قاصلا و اصل الافعال الصادرة عنه باعتبار ان يكون مقصودة
 معلومة له و اما الاستثانة اسيه بطلان الاثر من التام و كذا السبب في تعلقه باختياره
 كالتقارير من جنبه اسيه و لا يشتر كية ذلك الفصل و كيفية و اعراض عليه بان يكون ان يشتر
 بالتفصيل و لا يشتر في تلك الشهور و لا يدوم في الشهور الشاسنة و لان الشهور
 المتعلقين فيكون الجوهر القصد و تركيب الجسم من فيكون في البصر في الحركات العقل الحركات

والمتحرك مما يختاره لا يشترط بالمكانات المستقلة بين حركاته الباطنية بالضرورة ولان الواقع بقدره
 الصمدية الباطنية ذاتها الحركة هي صفة لوجوب الحركة مع اكثر العقلاء لا يتصور ان تلك الصفة
 بزمان الوجهان اى الثالث والثالث المذكوران في الباطن الا لازم لا يلزم ان ابا الحسين جسد
 على الجوارح والفرق بين تلك الصفة وکان المتحرك من الامور المحركة لا يجوز انما لا محالة ولا تصور له باطن
 يتصور ان لا يعرف حركتها حقيقة الوجه الثالث ان الصمد لو كان موجودا بالفعل بقدره اختياره استقلاله
 فله ان يترك من فعله وتركه لا يمكن فادرا باطنية ومستقلة فيه وان يتوقف تربيته على تركه على مرجع
 ان لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جوارحه وقسا وسما اختياريا لا اختياريا ولا يلزم له
 ان لا يتنازع وقوعه اعدا لهما بين الى سبب جسد وباتجاهات الصانع وذلك المرجح لا يكون من
 اى من البعيدة باختياره والا لازم ان لا تفصل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون ذلك الفعل
 عنه اى عند ذلك المرجح واجبا اى واجب الصدور بحيث يتحقق خلافه والا لم يكن الصدور
 ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لا الا لوجوب الفصل ح جازان بوجوده الفصل تارخه ولا يعلم افرس مع
 وجوده ذلك المرجح فيما يخص اعدا الوتقين بوجوده وتلك الى مرجع لما عرفه فلا يكون افرضا مرجحا
 اما يتوقف او لا كان الفصل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفصل انظارا
 لاداء اختياره بالحق الاستقلال كما زعموه وهو عليه ان يتوقف كون الله تعالى قادر مختار الامكان انما
 لا دليل عليه فيما يقال لو كان موجودا بالفعل بالقدرة استقلاله فادرا بان يمكن من فعله وتركه وان يتوقف
 فعله على مرجع الى اخره فامر بقره فالدليل مقصود بالواجب تعالى وواجب من ذلك بالفرق
 بان ارادة بالعبء عند اى الفعل يتوقف على مرجع هو الارادة الهادية لكن ارادة العبد عند
 فافترت اى انتهى الى ارادة بخلق الشريعة بالارادة واختياره ونهايته في الامارات التى
 لم يرض صدور باعد و ارادة الله تعالى قد يتوقف على ارادة اخرى وروى في الباب
 ثمة الجواب الله ذكره في الاربعين باء لا يقع التفسير المذكور اقول بان لم يكن الترك مع الارادة
 التقديرية كان موجب الفصل مختارا وان لم يكن فان لم يتوقف فعله على مرجع كان التفسير
 واقع بلا سبب واستغنى ايضا بما يرد من السمع وان توقف عليه كان الفصل مع
 فيكون انظارا بالاعتساق الذى ذكرتموه في الاول مع الاشارة الى ان الدليل
 دليل على بطلان الدليل وانما يتوقف التقصير انما من عدم جريان الدليل في
 صدورهما مختلف وغيره انما الرود نظر كان الراى ان اذكر من الاعتساق بين ارادة العبد والارادة
 الهادية الى التفسير المروج في قولنا ترجع على تركه على الى مرجع بالمرجح الحادث فيفسر الاستقلال
 بل ان يمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجع واجب ان لا يكون ذلك المرجح مع

كان حادثا بما جازى الى مرجع آخر ولا يتصل بغيره في مرجع قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل مع
 خلا يكون العبد مستقلا في الفعل الباري فهو متعلق الى قديم متعلق الى الاول بالفعل الحادث في
 وقت معين وذلك السمع القديم لا يتصل الى مرجع آخر فيكون مستقلا في الفعل في لا يتصل بغيره
 من الجواب ولكن كان لفظ ان يكون اذا وجب الفعل مع فوجب السمع القديم كان موجبا لوجوب
 اشار الى وجه لقوله اذا استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فوجه معرفت جواهد هو ان الوجوب لفظ
 على الاختيار لا يتغير بل يثبت فان قلت نحن نقول اعتبار العبد ايضا موجب لفعله وهو الوجوب
 لا يتاخر في كونه قادرا فقلت لا فكذلك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره بخلاف ارادة الله
 فاما مستند الى ذلك لوجوب الفعل بالامانة في الاستقلال في القدرة عليه لكن تجوز ان لفظ الاستناد والاداة
 القديمة الى ذات بطريق الاجاب دون القدرة فاما وجوب الفعل بما ليس اختياريا لا بطريق اليه
 فاشية الاجاب واطمئن هذا الاستدلال اعمى الوجه الثالث انما يصلح انما العبد في الحقيقة لوجوب
 السمع في الفعل الاختيارية يكون الفعل مع وجبا كالي الحسن والتبادر والافعال راينا يجوز الترجيح
 بغيره ولفظ الاختيار باحد طرفه في المقدم ومن غير ذلك الى ذلك الطرف كما في قوله من كونه
 بالمرجع ودواع كونه اتفاقا واقعا جاسوسا وبعيد التزج بالمرجع فذكر مرارا بما احتجنا من احواله
 في العنونة التي يكون بان العبد موجودا فعالم الاختيارية صار واقر لقين قابلا للحسين والبقا
 يدعى في ايجاد العبد بفعله الضرورية اى في علم ذلك ضرورى لا حاجة الى الاستدلال وبين
 ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرع بين مركبي الخلق والخلق والعاقد باختياره الى البتة
 والاداء في الساقط منها يعلم ان الاولين من غير التفسير يستند الى دواعيه واختياره وان لولا
 تلك الدواعي والاختيار لم يجد رغبة في تلكها بخلاف الاخيرين اولاه في شئ منها لا رادة ودواعيه
 ويجعل اليه الحسين انكاره اى انكار كون العبد موجودا فعالم الاختيارية مستند بصادقه للضرورة
 والواجب بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية هو دواعيه كذا ما يدعى وجود القدرة
 منعته الى الاختيار في الاول ودواعيه الثانية الى الثاني بالمرجع في الاختيارية ودواعيه
 الى عدم تأثيره في غير ذلك الا لا يلزم من دوران الشئ بالفعل الاختيارية مع
 غيره كالقدرة والدواعي وجوده ودواعيه وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران الفلكي
 ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوت العلية ان يكون المدار عليه الدوران
 ولا من العلية ان سلم ثبوت الاستقلال بالعلية فهو ان كان جبره اذ اخيرا من العباد
 المستقلة في كل حال لولا الحسين لكان الاول ان من كان فساد من العلية كذا
 بين مستكرين لا يبالوا بالعبد فلهذا مستند من العلية كذا في السبيل لا لمرافق والحق

لا نقول على نفى الضرورة من هذا التنازع فيه آما في الثالث فظاهر واما في الرابع فخلاصة ما
 سلكه ذلك فكيف يسمع منه قبيل الاعتدال انكار الضرورة في الاما انما في ان كل كليم العقل
 اذا اجترع على نفسه علم ان ارادة الله تعالى ان الله تلك الامة بل قبيل تلك الارادة سواء اراد
 ان يولد بها او علم ان الله مع الارادة الجازمة الحساسة لا شرعية وارتفع نفع الموانع يحصل
 المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها ان المقدمات التي عليها محسنة ان لا ارادة منه
 ولا حصول العقل عقيبا من كلف يدعي الضرورة في خلافها قال الامام في نهاية العقل في
 من اسبغ الحسين ان كانت اصحابه في قولهم القادر على الضمير لا يتوقف قط لا بعد ادراك
 الاثر على معنى وزعم ان العلم يتوقف ذلك اسي فله لا بعد ادراك الاثر على الدام الى ان يدرك
 ضروري زعم ان حصول العقل عقيبا الداعي ملجوب ولزيم الاعتراض بآيتين المتقدمتين عدم
 كون العبد موجد العقل كما هو نبينا ثم بالغ في كون العبد موجب وزا على كل من تقدمت
 في علمه ان تلك قال الامام وعنده ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان العلم يتوقف على
 بطلان الاعتزال يعني في مسئلة خلق الاعمال وما ينبغي عليها لكن كما ابطال الاصول التي عليها
 مدار الاعتزال فاف من محجة اصحابه لوجود من يسمي طمس الامر عليهم لمبا لخص في ادعاء العلم الادوية
 في تلك والا فلهذا لخص اكثر من ان يعلل على المبتدئ فضلا عن بلخ درجته اسبغ الحسين في
 التحقيق والتدقيق فظهر ان في مسئلة انه مبرى على نهج الاعتزال الاعتراض يتوقف صدورها
 عن القادر على الدام ووجوب حصولها في القول بان القادر هو المادى موثوق به وجوب
 الفصل وانما ينافي استقلاله بالغا عليه على سبيل التوفيق بالكلية وهو انما اسبغ العلم الضرورى في
 الاول اى ان اثره لا في الله تعالى الاستقلال حتى تجردا وادواته عليه لا نقول غير منافي بها لثبات
 سلب الاستقلال الذي به حجة اهل الاعتزال كما هو ذهب الاستاذ امام الحرمين فان كان الجواب
 ساعدا عليه فخر جاتا بالوقاق ولكن يلزم بطلان ذهب الاعتزال بالكلية او لا فرق في الفصل بين ان
 يارادته عليه بما فعله بنفسه وبين ان يارده بما يجب عند فعله ويحتج عند مدافاة الما مورس على
 التقديرين غير ممكن من الفصل والترك ما ينفذ لافرق بين ان يلجأ الله العبد على ما وجد فيه وبين ان ينفذ
 على فعله يجب حصوله ما وجد فيه لانه لا فرق في العقل بين فاعل الفع وخالق الفاعل بالوجوب القبيح
 والاعلم فمن اعترف لوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة فاسد عليه باب العقول لا اعتراف
 فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك الباقية من تعوي وطمس استتار كلامه
 واخبره ابا الحسين فيم تبديل عليه اس على ان العبد موجد الافعال بوجوه كثيرة مرصها
 اسلحه امر واحد وهو انه لو استقل العبد بالفعل على سبيل الاعتزال لكان التكليف بالاعمال

والنواصب لان العباد والمكين موجبا لفعله مستقلا في سجاده لم يصح عقلا ان يقال لا تفعل كذا ولا تفعل
 كذا او يفعل ان ديب الله وروية الفرج اذ لا معنى في ديب من لا تفعل باجبا وخطه ودرنق الميع واللام
 او ليس بالفعل مشقة اليه مطلقا حتى يمدح ما يمدح وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الموعود والوعيد
 علمه ببقية البعثة فائدة لان العباد ليسوا موحدين لا خال لهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها
 بل هي مخلوقة الله تعالى فمخرج ان ينعكس في عقاب الانبياء واتباعهم وثواب العاصين واهل
 ادبارهم فلهذا تصور منفعة للبعثة اصلا والجواب عن الملامات المذكورة وهو ان الموعود واللام
 باعتبار الحكمة لا باعتبار البتة عليه حتى يثبتوا فيها الاستقلال بالفعل وذلك كما سيجي الشرح
 ونفهم بحسنه ووجهه وسلامته من الاكاذب والمعاينة فان ذلك باخبار انما لم يسل لا مؤثر فيها وما
 الثواب والعقاب المترتبان على انفعال الاختيارية فكما سائر العاديات المترتبة على اسبابها
 بل هي العادة من غير لزوم حقله واتجاه سوال وكذا لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحياء
 عقيب جينس ان رولم لم يحصل ابتداء وعقب حاسته الماء فكذلك لا يصح ان يقال لم يخلق الله الاحياء
 عقيب افعال مخصوصة والعاقبة عقيب افعال اخرى ولم يخلقها ابتداء ولم ينعكس فيها واما
 التكليف وان ديب والبعثة والرحمة فانها قد يكون دواعي العبد الى الفعل واعتباره
 فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير
 الفعل عادة وذلك اذا وافق ما اراده الشرح اليه ومحبته او اذ عاقبته وليصير ملامته للثواب
 والعقاب كاسبها موجبا لاستحقاقها ثم ان هذا الذي ذكره ان لزوم العقاب بل عدم
 استقلال العبد في الفعل لا لزوم له ان يكون له الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد
 فهو كمنع الصدور عن العبد والاحراز انقلاب العلم جملا واما علم الله وجوده من الفعل لم يمتنع
 واجيب الصدور عن العبد والاحراز ذلك الانقلاب ولا يخرج عنها بفعل العبد والصدور
 الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والمفعل بفعل التكليف واخواته لا تتعاضد على القدرة
 والاختيار با استقلال كما فكر فمزموم علينا في مسئلة خلق الاحمال لرغم في مسئلة علم
 الله تعالى بالاشياء وقال الامام الرازي ولو اجمع جملة العقلاء لم يقدر واسطة على ان يوردوا على
 انهم لو جسدوا بالانزاع فيسبب بشام وهو اذ تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها او احسن
 عليه بان العلم تابع بالمعلوم على انهما يتبايان والاصل في عدم المطابقة هو المعلوم الا ان
 ان صدور الفرس خلاصة على الجدار انما كانت على نهج الحيلة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه
 ولا يتصور ان ينعكس كالحال فيشاه العلم بان زيد ميقوم شواخصه انما يتحقق اذا كان في حد نفسه
 يقوم في حد نفسه والعكس فلا يدل العلم في وجوب الفعل امتنا وكلب القدرة والاختيار والالزام ان لا يكون انما

اما اعتبار الكثرة عالميا باعتبار وجوده وادعاء الوجه الثاني ان اراد الله وجوده من افعال العبد وقدر
 وادعاء عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شئ منها أصلا ويرد عليه ايضا النقض بان اربابى سبحانه وتعالى
 على ان المنة لا يشترط ان يكون الى ان اراد الله اول مرة من افعال نفسه كان كذا كذا بخلاف افعال
 غيره والله لا يفعل عن استواء الدوام الى الفعل والترك فمع لان الرحمان يتناقص بالاشياء وعند
 الرحمان احد بها يجب الرجوع ويكتفى بالآخر الرجوع فلا قدرة للعبد على فعله فعله بغيره وعلية ذلك النقض في
 عدلان وجوب الفعل بموجبه القدرة والواجبة لا يلازم من المقدور يتبعه تحقيقا وكذا اننا عدم عدم الله
 فان معنى كذا اذا حصل لا الارادة العاجلة بواسطه العاجلة مع ارتقاع الموانع اثر فيه
 الرابع ان ايمان الى السب مأمور به في امر بان يؤمن واما هو فيؤمن لان تعالى اقره بان لا يؤمن
 ولا يؤمن التصديق الرسول فيما علم بحقيقة به وما جاز بان لا يؤمن فيكون جوفى حال ايمانه على الاستمرار
 بامور بان يؤمن بان لا يؤمن ولا يصح على ان لا يصدق وهو اى تصديق مع عدم تصديق مع كونه مصدقا
 تصد يقره بما علم من نفسه فلا ضرورة اى اذا كان مصدقا تصد يقره كان عالما بتصديقه ضرورة
 وصدايقه فلا يكتفى بالتصديق لعدم التصديق لا تجدنى بالية فلا تفر وهو التصديق بل يكون موثوقا
 موجبا لتكثيره تعنى الاخبار لا يصدق وادعى ايمانه اشتغل على المذكور مع الاستمرار الجمع بين
 التصديق والتكثير في حالة واحدة واذا كان المكلف بمحتمل لا يمكن التكليف بالثبات فائدة واحدة
 عليه بان لا يؤمن واجبه لما علم بحقيقة اذ لا يمانه بطلان المكلف اوله بغيره ولا ثم ان ناهيه مما علم بحقيقة
 حقيقة حتى يلزم تصديقه فيه ونخلصه ان الايمان هو التصديق الاجمالى اى كل ما جاء به فموجب وليس في
 بناء التصديق الاجمالى من الى السب استقامة واما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بطلان وجوبه الخبر
 مستلزم لجميع بنى التفتيش في حال دون الاول فليتال الخامس التكليف وانع لمرة الله تعالى ايمانه
 فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعنى فهو تكليف بحصول الحاصل وادعى تحصيل الحاصل
 مع فيكون التكليف بزيادة لا يلازم وان كان في حال عدمها وغيره عارفت بالتكليف وصفا
 المحتاج اليها في صورة التكليف منه ضرورة العلم والقدرة والارادة وغيره فافضل من
 التكليف وتكليف الفاضل تكليف بالتحمل وعارض القابضة ودر عليه ما من ان الفاضل من التفتيش
 لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو عارفت بوجه فائدة المذكورة لمرة من جبات اخرى
 كالواحدة اية وغيره ما من الصفات التى لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما ارجح انهم
 على كون العبد موحى بالافعال بقوله تعالى يستعمله في قوله وفى انواع الاول ما فيه
 افادة الفعل السلى العبد نحو قول الذين يجنون الكتاب باي يمين ذلك بان الله لم يك مفر التفتيش
 الله الله على قوم حتى يفرقوا بالانفس والله على ما هم عليه وحدهم ولا يمانه الذى وفى كذا كذا

الاعمال تنسب للمقام الحادث منها من فعل الميت وذهب ثمانية من اهل اشد اكل احوال وذهب
 لها ما ينظم الى ان المتولدات برضا من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل بالسبب وذهب
 ضرار بن عمرو ونفس القدر الى ان ما كان منشا في فعل القدرة الفاعل فهو فعله وما كان في فعل مبادي
 فما وقع منه على وفق اختياره فهو من فعله كالقطع والنجم ولا يمتنع على وقعة فليس من فعله كاللازم
 في المضروب ولا يمتنع في الفعل المدفع وحركة الجسم المفروض من القسم الا في غير ذلك لا يلزم بما لا يقدم حجة
 عليها والفتنة انما يكون باستناد المتولدات الى العباد اذ هو العزوة تارة كالي الحسين واما ما
 اجروا به استدلال اخرى كالمجوز من افعال العزوة فقالوا من راعى دفع حجر في حجة انرفع اليها بحسب قسمة
 وادواته فيكون انما دفعه يد من الدافع وفعل لا ليس هذا لان دفعه فعله لا مباخره لا اتفاق مناد
 فهو بواسطه باختره من الفعل وحوله وكذا الكلام في حصول العلم بقوى من التكرر وحصول افعال من اسبابها
 فلو علم ان القوي جعل ان دفع الحجر على حسب قصده وادواته وجها اول من وجوده استدلاله وليس في
 كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى العزوة بهتنا ويريد اختلاف الافعال التي هي تحت متولدة باستقوت
 القدرة التي هي بعد افعال لا لقوى على فعل الا يقول على ملا الضيف ولو كان الفعل المتولد افعال القدرة
 تعالى عما ذكره كجبل باعتبار الضيف والحيث وعدم تحرك الخردة باعتبار الابد القوي بان يخلق الله الخردة
 في الجبل دون الخردة وانما كبره من قدره الضيف ان المتولدات مستندة الى الله تعالى بالقدرة لا بالثبوت
 بل جرسا فاعمال اخره واقوى جعل هذا التأييد جمانا نيف امن ولا تكلم واما الاحتجاج فليس منه وجوده
 وورد الامر والنهي براسي بالافعال المتولدة كما قد روي بالافعال المباشرة وذلك من الافعال في
 المحبوب والمهذوب وبناء المسجد والقناطير والمعارف النظرية كغيرها الاشارة وصفاته ومعرفته احكامها
 والاطلاق بالعرب والعطن والقتل في الجماد مع الكفار فانها كلها امور بها وجودها او بد باو ايلام الله
 فيبطل ايلامه من غير خلقه لان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة بلا حسن التكليف بها او
 البحث عليها كما لا يحسن التكليف بايها وبالحواجر والا لو ان الثبوت في انها ليست مباشرة بالقدرة
 فهو بواسطه الله في المنع والاذم في افعال هذه الافعال ويكون باستحقاق الثواب والعقاب
 وذلك يدل على ان الله من فعل العبد الله لثبوت الفعل الى العبد دون الله كما في قوله
 حمل فلان الثقلين والمزيد بالعرب وليس ثم امن قبيل المعاز عند هم بل من الاستاد والحققة
 فعل على ان الفعل مد والجراب بعد تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنتيجة التكليف
 بالافعال باعتبارها احوال واج فخلق الله تعالى الفعل حقيقيا وان استحقاق العبد بالمنع والتم بالحق باعتبارها
 المحلولة لا باعتبارها احوال عليه وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العبادات فاما حديث ان النبي
 صلى الله عليه وسلم سب العبد وكذا في الواقع بحسب الحقيقة اذ ادى الجواب بعد تقدم لم يلحق ابرار العباد

يخلق فيه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا المبدأ يتعلق بقوله لا يخلق اي لم يخلق الا بعد
 في جميع ما ذكرناه تعالى لما جرى عادة بالجماد في هذه الافعال التي حكم عليها بالتولية بحسب الفصل المباشر
 المقصد والعبء كفي ذلك في حسن الامر والنهي والبيع والزم وفي انفسه وان لم يكن فيه الافعال
 مقدورة له ومتولدة من افعاله وواجب الاذى عما جعله جملا اول بما اسلفه في الافعال المباشرة
 من ان كل فاعل يحد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن بقدرته قصدا وان قدرته مؤثرة في فعله
 وكذا الحال في التولدات كمال والذي يخصه به انسان وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدره على
 حسب المقصد والداعية فهو غير متصور في التولدات اذا التولد عنه لم يقع بعد مجز فاعلى السبب
 مؤثر به بطول كيفية يكون على حسب قصده وداعية فان سلم كونها على حساب يلزم من ان يكون
 افعاله لان المباشرة انما كان فعلا لا يجوز ذلك بل وقع استقلال قدرته بالاجاد بلا اختيار اسل
 بسبب والتولد متعلق الى السبب مطلقا وقطعا وواجب عما جبط وجما نفاذ مما سبق في خلق الافعال
 ان الاختلاف الى التفادوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع
 النفس بالقدره وواجب عن الوجود التثنية المذكورة في الكتاب كقضاء اجراء العادة ولكن ان تقول
 يكون وجوده لا ينافي على حسب المقصد والارادة بطريق المطلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفادوت
 المحل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وانما يدور لما اهلنا اصل التولية بل ما ينفرد
 عليها فلا حاجة الى ذكر ضرورة والحوار عنها لكانت تكرار يتيسر على ما وقع في انفسهم من الاضطراب والتناقض
 الاول من تلك الفروع ان التولد من السبب المقدر والقدره الحادثة متعلق بالافعال المعقولة ان يقع
 بالقدره الحادثة من غير قيد السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولدة في محل واحد وذلك لان وجود
 فيه بوجوده ممكن بلا غيره والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجوده بما نسب من تمام
 القدرة المؤثرة فيما وهما مثلال واجتماع الثنتين مع قاطع في اسل جواز حمل القدرة بحسب القدر
 بان يحسب فيه اسل في المحل من قدره القدرة اعداد من المحل مواز له او اجزا فيه يقع الجمع بها
 اسل بتلك الاعداد من المحل وذلك مع ضرورة والحوار الذي القول بانقلع اجتماعها انما
 اسل محكم في جواز اجتماع الثنتين فان المعقولة جود واجتماعها مطلقا لا يشترط من غير فاعلى فصلوا
 لا يجوز الاجتماع بين مرتين متماثلتين ويكون في غيرهما كما في الرصد الرابع من الموقفات ان
 ثم نقول ليس يلزم من تجوز المباشرة فيما يقع توليد الاجتماع والثنتين ان قد يكون تأخيرها بالمباشرة
 في حين ما يقع بالتوليد فخر وطا لغير عدم السبب كما ان وقوعه توليد المفرد بوجوده فلا يلزم
 الثنتين لا ينفصل وحمل شرطها بل يكون وقوع كل من المباشرة والتولد به لا عن الا حسنة وتفسير
 انهما مجزا آخر وهو ان تأخيرها بالمباشرة في حين ما يقع بالتوليد في غير ذلك انما هو على سبيل المثال

بما ذكره كذا يجمع ما في شئ واحد ويجوز ان هذا الوجه هو المقصود من ايجار الانكار والموافق لذكر القائلين
 الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لثبوت القائل بل جميع افعالهم بالباشرة
 ومقدرة بالفاصلة من غير تورية بسبب وادانهم اليها ثم عليه في احد قوليه والا احتياج في هذا
 هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى سبب من اسباب المتولدات وهو على الله تعالى ثم
 ان ذلك اى لزوم احتياج الهادى بقا على انتفاع وقوع الفعل المتولد به وان السبب قد عرف بطلان
 بما اوردناه على الفروع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد ما قبله وقد قال به اليه ثم اوردنا
 الغايه في احد قوليه وان منع في الشاهد مطلقا اى اى الاحتياج الى السبب المولد لا يرد على انتفاع
 وجوده الاخر اى بدون محالها اذ من شأنه ان يقع بزم احتياجنا الى ايجاد الاخر اى الى ايجاد الجواهر فما هو العبد
 اى انك هو العبد بهما والحق اى لا يخلو ولا يخلو الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والاخر اى
 جوده بزم وادانهم اليها ثم في القول الاخر لما يحكم ويشهد باحسن من حركة الاخصان والادان على
 بحركة الربح العاصفة واهتماما عليها ولا شك ان حركة الربح واعتمادها من فعل الله تعالى بالباشرة
 فيكون حركة الاخصان والادان من فعله توريدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب فعل على
 آخر فيستلزم ان يكون سببا لكونه ان يكون الجمع لعدم الله تعالى ابتداء ويكون الترتيب بهما
 الثالث من الفروع قالوا اعلم النظرى به من النظر ابتداء ولا يتولد من ذلك النظر اى اذ قد دخل من
 النظر والعلم بالمتنوع ثم تذكر النظر في علم حاصل من تذكر لا يكون متولدا منه بل مقدمه وباشرة بالقدرة
 وذلك لعدم جبرنا الى اولها المتولد بل هو اى تذكر النظر من ورى من فعل الله وليس مقدمه وبالجملة
 فهو وقعت المعركة بالباشرة اى بالنظر حال كونه متذكرا كانت المعركة من ورى من فعل الله بالباشرة
 بما ذكرنا من ان يكون ما هو لها وهو لها جماعا واشارنا الى ثانيا القول ولا اى تذكر النظر اى
 من كونه مولدا لاول العلم ولو عارضه الشبهة اى لو كان التذكر مولدا للعلم بالاله وان عارضه الشبهة ذلك
 معارضتها كقولها با وجوب الاول ما من اننا ذهبنا الى ان التكليف لا يكون الا بما هو معتد به والعبء
 وخلق له بينا بطلان في مسئلة خلق الاعمال وجواب الله عن لاثم امكان عسر وضع الشبهة
 من تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا يمنع التولية عند عدم ما كان له ابتداء النظر اى
 ان سلمنا امكان عر وضع الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يجمع توريد الله كونه عر وضع
 الشبهة ولا يمنع توريد عند عدم ما كان له ابتداء النظر من ان وضع الشبهة يمنع توريد ولا يمنع
 ذلك توريد حال عدم ما كان قبل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تعالى فيلزم من منع
 توريد وضع فعل العبد لفعل الله تعالى وذلك بطلان في دفع توريد ابتداء النظر الذي هو
 فعل العبد ايضا فلما لا يردكم مثله في امساك الاية القوية للشئ الذي يترك عند اهتمامه الى فعله

عليه من كثر كثر الريح سواء كان محرك ذلك الشيء خلا مباشرا للريح او متولدا من فعل الذي هو محرك
 الريح فما هو جوارحه فهو جوارحه الريح من تلك الفزع الا اصوات والآلام التي لا يصلح الاكاد من تلك
 الا لا توليد الا للفيض وجوده صوتا بالاعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطفاك منها وكذا الحال
 في الآلام التي يحصل منى الاكاد ولو كانت نذرة الامور واهتبط بطريق المباشرة لما توقفت على نذرة الاسباب
 والجواب لا نعم انها الاسباب بل جازان يكون شرطها وقوعها من القدرة مباشرة وازداد اليها نعم ان اليفعات
 على الاطلاق حقيقة على الحادثة ليكون تولدة منها وجوابه ما عرفت انفا ونحوه انما هو على اعتبار اليفعات
 بحسب ما اودعها من الاسباب كمن شتم اصعب الى اصعب او شتم اصعب الى جرم آخر فقل ان اليفعات
 تقع بغير توليد بطلان التاليف القائم بطلان في محل القدرة بحسب ما يقع من الاسباب فانه لا يقع بغير توليد
 فان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج تمام من محل قدرته لا يكون مباشر بالالتقاء بين الطرفين
 بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد فهو الاسباب المولدة الى ما قبله من الاسباب
 دون حال ودوامه وانما تولده حال حدوثه ودوامه اذا لم يقع مانع قالوا لا كالحادثة المولدة للفيض
 والوفاة ففرق الاحتمال المسمى بالصبية المولدة للآلام فاحتمال حدوثها لا محال والبقاء والانتفاء
 كالاتحاد واللازم المستقل فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة والاسباب لانه حال حدوثه ودوامه وقبالي
 الا انه في وجوده انما هو في ذلك ولم يعلو ان كلاس من الحادثة والوفاة بانتهائهما كونه
 ودوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد ههنا في الدوام عدم توليد ههنا في الحدوث ومن
 توليد ههنا في الحدوث توليد ههنا في البقاء ولو اختلفوا بخصوص الاسباب او لا فانه
 شرط في التوليد لزوم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا في السادس اختلافها
 في الموت المتولد من المجمع اسه الماصل عقيب بل هو متولد من الآلام المتولدة من المجمع
 انتفاء قوم واجتماع آخرون والنتيجة لمرأهم لا مصلحة في التوليد لان ترتيب الموت على الآلام
 يقتضيه تولده منها كما في سائر التولدات والنتيجة لمرأهم لا مصلح في ان الامة اجمعها على
 ان المستقل بالامانة والاحياء بمرأهم تباين والكتب فان نصوصه والاول عليه قال يجوز
 ويرى ربنا الله في جميع ويميت الساجد قد اختلفوا في المعلوم والاولان في المصالح
 بالعرض وجمعه من الغسل العبد بل متولدة من فعله او لا ولا وجه يكون اليه بس وعنه
 الماصلين لفرجه بالسواط عند طوعه فائمه قوم وقالوا مثل هذا المصطنع والمولود من فعله
 بمحور بغيره وعلى حبه ونحوه محسرون وقالوا لا يقع شيء من الاولان ولا المعلوم من العباد
 الا مباشرة بقدره ثم هو مولود من المعاصم على كماله ذلك المصطنع والمولود بالعرض
 او غيره من افعال العباد في كل جسم ان الاجسام لا تتولد من اجسام الا بالقدرة المباشرة كماله

لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض السلي اختلاف اعراض
فيما هي غير واحدة وذلك اللون والطعم في غير ذلك شئ متما في جسم آخر لم يجد فيه شرط وان قلنا في
ذلك الفعل الشان قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاحتكاك على الغير يضر باقله فيقل الممتلئ من
الاحتكاك هو من غير جوار المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتزلة قولنا انه من الزمان الوهاب كما انه من قولنا
سبب الالم لتفرق اجزاء الاتصال الوهاب المتولد من الاحتكاك وذلك لان الالم بقدر الوهاب طليعه وكثيره بالقدرة
والاحتكاك دون ذلك ولم اظن ان الاحتكاك الواحد العنصر الرقيق الرخاوضعات ما يدوم العنصر القوي المكتن ومما لا يختلف
ما هو جيب ذلك الاحتكاك فيما من الوهاب فان التفرق الحاصل منه في الرخاوضعات واخرى من الحاصل في المختل
فلا يكون الالم متولدا من الاحتكاك بل من الوهاب لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف
اسبابها واجواب ان اختلاف الوهاب المتفاوت في القوة والكثرة والضعف من الاحتكاك الواحد
كالاختلاف الالم المتفاوت من الوهاب الواحد الصحيح كما في الاكار من الاحتكاك الواحد اى في امر واحد متولد
من شئ واحد بل اختلاف في علم لا يستند به اى اختلاف الالم على تقدير توليد من الاحتكاك في اختلاف
القابل كما استند اليه اختلاف الوهاب على ما عرفت ثم هو الحاصل انكم جرتم استناد الوهاب المتفاوت الى الاحتكاك
الواحد ولستم بذلك باختلف العنصرين في قبول الوهاب فان الرقيق الضعف بذلك اولى فلم لا يجوز دون
استناده الالم المتفاوت الى الاحتكاك الواحد بل استند اختلاف القابل فلا جازية في توليد الوهاب من الالم والاحتكاك
لا يخفى وايضا في علمه اى على تولد الالم من الوهاب تفاوت الالم لقن وتالا لا يوجد في الوهاب كالحاصل برأس
الابرة والمكس برأسها بالعرب فان جبريل للمبين تفاوتان جدا وليس لوجه تماثل تفاوت في الوهاب بل
في الموضعين بل ربما كان يحصل من الوهاب بزيادة والعرب كل برأس المكس برأس الابرة بخير مع ان
حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا المتناسع وبها غير النفع المذكورة في الكتاب بل يمكن
احداث الالم بلا واس ان الله تعالى ام لا نهائى على المتقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعل
تعالى متورا لعلمه بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون نسبة الوهاب وتوليد عاياه ومن جاز التوليد في افعال
تعالى جاز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهاب وقيل من كوجبه على الفرع الثاني ان الصارفا لغايرة
ان يقال بل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهاب لان يكون جزيائ من جزئيات الفرع الثاني في كلامنا
افزاده ولذلك لم يذكره الله في المقصد الثالث في البحث عن ظهور صريحهما القرآن والعقيد
عليه السلام وهم يادونهما الاول والطبع قال الله تعالى طبع الله كبرهم وانهم ختم الله على قلوبهم ولا يرون
على قلوبهم الا ان يفتقروا فويل للذين لا يفتقرون في توليد قلوب افعالنا فذهب اهل الحق الى انما عبارة
خلقنا الانسان في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موزنة في الحقيقة وانما سميت
بذلك لكونها مائة خلقا في القلوب ما من المدي في حق تسمية هذه الامور لانها مائة خلقا

هو الاطراد والان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعى محتاج الى البيان والمعتزلة ادلو بالوجود الاول وهو
لا وابل والمعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الآيات اى ساءت قلوبها وطبوعها على ادبها وحبها ولا يجوز
عليها الاكثر اتفاقا لا وصفها بلك كما قال وجعلوا الملائكة اذنين هم عباد الرحمن انما هم سمعهم برك
ووضعهم بالانسية اذ اقره لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو الجبالي وانه ومن تابعها وما اى سمعهم
قلوب الكفار بسبب علامات تغير قلوب الملائكة فيزعمون ان الكافر من المؤمنين وذلك لان انتم والطبع في
اللقية هو الوسم ولا يتبين ان خلق الله في قلوب القهار سمته تميز بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمته
الملائكة فيؤمنون من اقسامه وفي ذلك مصلو فيته لانه اذا علم العبد انه ذاك فوهم سمته تحقق بها فوسمه
السمته من الملائكة كان ذلك سببا لانها رده عند الثالث وهو انكسبي منع الله منهم اللطف القريب الى الطاهر
البعيد عن المحبة لعلها لا تضعف ولا يفرقهم فلما لم يوفقوا لذلك التفتت فكانت ختم على قلوبهم لان قطع
اللطيف مانع عن دخول الايمان كما ان الختم مانع والطبع والاكتفاء مانع من الدخول الرابع وهو لبعض
اصحاب عهد الواحد من المعتزلة زعموا ان الله لا يخلص الموجب بقول العمل فذلك ان منع دخول
الايمان فليتم عليه لان الفعل بلا اخلص كالفعل وهو اى ما ذكره من التأويل مع الاعتبار على المسلمين
القاسد وهو ان منع الايمان وخلق الفضائل فيسبح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسبب انفسه
ويظهر ان الله قد افاد الاشياء في معرض انتفاع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قلل سواها ويطهر قلوبهم
تتمهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان ختم الله استيناف بيان
المطلب وحتى ما ذكره من الاصل فذلك اى كونه سببا لانتفاع الايمان فان جبر والوصف بانفسهم والطبع
وجعل الله على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامته تميزه ومنع اللطف والافلاص لا يتبين
انتفاع الايمان فليخلص العمل عليها الثاني من تلك الامور ما سببه باوئيهما التوفيق والسداد
فان اشجع الاغصمى واكثر الايمه من اخصا به عملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مقادير
الوضع اللغو لان المواثقة في الطاعة وخلق القدرة المحاوثة على الطاعة تحصيل تيقن المواثقة
وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تأثير لما عملوا السداد على معصاة
الحقيقة على خلق الاجتهاد وهو الايمان والمعتزلة ادلو بها بالدعوة الى الايمان والطاعة
واينما سبيل المرشد وتفسير مقاصد به والزجر عن طسوق الفداية كما في قوله تعالى لا تشركوا
به شيئا به اسم اوله شبيهته في انتفاع مله على خلق الله فيهم والله الذى يبدل اى نه ان الطاهر
امورا لا ذل اجماع الامته على اختلاف الناس فيها اى في التوفيق والهداية فيضمون وفي سمته
ولعظم ليسوا كذلك والدعوة بجميع الامته لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلها بها ان الله في الدعاء
بها نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم ونقنا لما نحب وترضى عنه والمطلب انما يكون

لیس بحاصل والدعوى المذكورة حاصلا فلا يتصور طلبها واختلاف الناس ليس في الدعوى نفسها بل
 في وجود الانتفاع بها وعدد مرات الثالث كونه مبداء وقفا من صفات الموضع بموجبها في التعارف
 وكون كونه مبداء لا يوجب به اسلا فلا يوجب عليها على الدعوى الثالث من تلك الامور الاجل وهو من
 الحيوان والوان الذي في الله رايه يموت فيه فالتقوى عند اهل الحق امت باجله قدره الله له وعلم انه
 يموت فيه وموت بغيره تعالى ولا يتصور تغييره المقدر بتقديم ولا في اخره قال تعالى له سبق من احد
 اجلس ولا يستأخرون فاذا جاءوا جلهم لا يستأخرون ساء ولا يتقدمون والعنزة قالوا بل تولد من
 موت من فعل القاتل فمن افعال الله تعالى وقالوا بل لم يقتل فاعش الى ابعوا حبل
 الذي قدره الله تعالى له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له وادعوا
 فيه اى في تولد من فعل القاتل وبقاء لولا الفصل الضرورة كما ادعوا بان تولد سائر التوليدات
 وانتفاعها عند انتفاع اسبابها واستشهاد عليه بيم القاتل والحكم بكيد جانا ولو كان القاتل
 نائيا باجل الله قدره الله تعالى له لمات وان لم يقتله فهو اى القاتل كالجلبح بفعل الامر
 لا مباشرة ولا توليد المكان فيستحق ادم عقلا ولا شرعيا لانه مودم فيها قطع اذا كان الفصل بغير حق
 واستشهد بالشرع بانها يقتل في العود الواعد الوعد ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجلبح لا يقتل
 الزمان القليل بل يقتل ما يحكم العادة بانها مودم لك اسن وبما العادة بالانتفاع في المقتل
 الكثير دون غيره فذهب جماعة الى ان ما لا تقتل العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع فانه
 منسوب بالقاتل والفرق غير بين في الفصل لان الموت في كلتا العورتين متولد من فعل القاتل
 عندهم فبما اذا كان احدهما باجل دون الاخر لولا الحرب من اقل لازم التمتع وهو المقصود في الجوار
 لما قالوا به وبما ان ذلك انما يحكم العادة بانقتل موت خلق كثير فلهذا التمتع ان يشب موتهم يقتل
 في سائر الى الله تعالى واذا كان فعلا منه فارتقا لالعادة لاظهار العبرة وذلك قبح فسادا واسته
 موت جملة تليد في العادة واحدة اليه تعالى فلو انتفع فيها فحكم العادة بانقتل في الكثير دون القليل
 هو الذي جعله على الفرق كيلا يلزمهم البطلان المعجرات اذا نسبوا الجمع اليه والمعجرات ان وعده
 بالضرورة غير مستوجبة والدم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة بمنوع لان مثل يقع في الوبا ونحوه بائنه من
 ذلك الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فاك في رزق لمن الله ملا كان او
 حروا او لا يبيع من الله شيء ليس ما ذكره تجديد الرزق بل هو كفى لما وعى من تعذيبه بالخلل وذلك
 لان عذبه بالاشاعة ووان الرزق كل ما انتفع به سواء كان بالتدبير او بغيره سواء كان حرا او عبدا
 قال بعضهم كلما عرى به الحيوانات من الانذية والاشربة لا في قول الله تعالى على الاول فان كل من يتصور لغيره
 من الرزق بل هو في الله الذي سبب الرزقهم وقل تعالى مما رزقناهم فنعوذ بك من الجوع بل هو المطلق الرزق على التقى جوار

عندہ لاد بصد وہ دیا ہم اسی العتقہ کہ مسرودہ باطلان تارہ فاوہ و طیسر و ما من داتہ فی الارض الا علی
 اللہ نہ تھا بلکہ اٹھلا صاوق ولا تصوف فی مقاصل ولا عتقہ و مسرودہ اخری بالایمن من الاثنی عشر
 فیلہ من ان کل الامور علی عمر و فاشہ تعالیٰ لم یزق و ہذات الامم من الاثنی عشر قبل مجہد الخلیف
 الی ذلک الذی یروطیم و یزیمہ باع طیسر و فاشہ علی حکم علی اللہ تجوز و لا یجوز ذلک الا علی اللہ
 الحسن والیقین اقلین انما اشار الیہ کثیرہ کثیرہ علیہا و بطلان الفیض اللہ نہ تھا مشاہد صدق
 علی بطلان علیہا الخامس فی الاسرار و فی الرخص و الفلک و المسعر و ہذا اللہ علی اصلنا کما وردہ
 فی الحدیث صین و وقع فلان المدینہ فاجتمع الیہا الیہ علیہ السلام فقالوا سر لنا یا رسول اللہ
 فقال المسعر ہوا اللہ و ما عندہم مختلف من فقال بعضهم ہوا الیہ السمر فسل مبشر من العبدین
 ذلک الامور عندہ منہ علی البیع و اشتری من مخصص و قال اخرون ہو فعل متولد من فعل اللہ
 و ہو یقلیل الاجناس و کثیر الرغبات باسباب ہے من فعلہ تعالیٰ المقصد الرابع
 تعالیٰ یہ کہ کثیر الکائنات غیر یہ لما لا یكون فکل کائن مراد وہ الیس بکاین لیس برادہ نہ انہم بل انہم
 و انفقوا علی جوارہا و اکل الیہ تہم جیسا فقال جیسا الکائنات مرادہ اللہ تعالیٰ لکن الخلق الی التفصیل
 منہم من لا یجوز انشاء الکائنات الیہ مفصلا فلا یقل الکفر و الفسق مراد اللہ تعالیٰ لہ سادۃ الکفر و ہول
 الکفر و الفسق ہوا یہ لما ذہب الی بعض العلماء من ان الامر ہو نفس الارادۃ و عندہ الیاس یجب
 بالوقت من بلا طلاق الی التوفیق و ما علم من الاشیاء و لا توفیق تہم ہے نے الاستناد و تفصیل لاد
 اللہ ذکر نہ من ہذا الاسقاط اجمالا و تفصیلا کما یصح بالاجماع و النص ان یقال اللہ تعالیٰ
 کل شے و لا یصح ان یقال انہ خالق الف و ذرات و خالق القرد و انہ نہ مرع کونہا
 مخلوق اللہ تعالیٰ اتفاقا و کما یقال لہ فی السموات و ما فی الارض اسے ہوا کما
 و ان یقال لہ الزوجات و الاولاد لایسا مراد انہ خیر الملک الیہ تقو و منہم من جو ان یقال
 اللہ مریدہ لکفہ الخلق مصیبتہ معا قبا علیہا و قال العتقہ ہو مریدہ لکفہ الخلق غیر ارادۃ المحدث
 منہم من انشاء ما افعال العباد فہو مریدہ لما مور بہ منہا کارہ للعاصی و الکفر و تفصیل ان فعل العبد
 ان کان واجبا یہ اللہ فہو مریدہ ترکہ و ان کان حراما لیکسہ و المنہ و ب یریدہ وقوعہ
 و لا یکرہ ترکہ و الکفر و عکسہ و اما المصلح و افعال غیر المصلحت فلا یعلق بہا ارادۃ و لا کارہ
 انما تہم یہ الکائنات باسمر باطلان خالق الاشیاء کما لہا من استناد جمیع المحدثات الیہ
 قدرتہ تعالیٰ بہتہ او خالق الیہ بل اگر مریدہ لہ العز و لا یفوقہ تحت ان جمیع الملک
 مقدورہ لہ تقو طلبہ فی بعض بعض بالوقوع ہوا قاتا مخصوصہ من مخصص و ہوا الارادۃ
 و نہا معنی قولہ فالصفتہ الرحمۃ لہا المقدور ہی ہا الارادۃ کما مر و لا بد نہا اسے من الصفۃ الرحمۃ

فی ایه بعض المقدورات دون بعض و فی تخصیص بعض الموجودات باوقات و امانه غیر مردمان
 لا یکن فلان تعالیٰ علم من الکافر مثلاً لا یومن فکان الایمان منه محالاً لا تنفع ان شکیب العلم
 بجملاً و الله تعالیٰ اعلم سبحانه و اعلم باسما الله فی الامریه بالمعز ورة واینها لواراده فاما ان یقع فی لزوم
 الاصل لابد و لا یصلح من عباده و مقصوده من تحقق اراده و لانه لا یصور منه اس من العلم
 باسما الله ان شکیب من جهة لاحد طرفیه لان احدیهما متخیل و الآخر واجب فلا معنی لتبج الصفه
 و قد بحث لان عدم ایمان الکافر مراد الله مع کونه واجباً و ایضا یفرض یفرض بما علم الله وجوده کما یما
 المؤمن فان احد طرفیه واجب و الآخر یفرض فلا بد لتبج الصفه و یفرض بما الله فی وجوده بینا اجماع
 السلف و الخلف فی جمیع الامصار و الامصار علی الاطلاق قولهم باشد الله کان و ما لم یث و لم یکن
 فان ندام وی عن اسبغ علیه السلام و قد تلیقه الاله بالقبول فیصح ان یکون موبداً بل ربما یکن ایضا
 و انما صح بالاطلاق و فعلاً التوهم التبیح بالفعال تعالیٰ و هو یلیس بالفعال العباد و لا اختیاریه که یا وله
 به المعتر یجوز یفرض به الهم الکافر و دون کلامه فی معرض تعلیم الله و اعلا شأنه و الاول
 باشد الله کان الله دلیل الله که وجوده تعالیٰ فی مرتبه لما لا یکن و ذلك لا ینعکس العکس
 التفتیش الی قرن ما لم یکن لم یث باشد و الثانی ما لم یث باشد لم یکن دلیل الاول لان کما سبغ الطریق
 الی قولنا ما کان فقد باشد و الله اجزاء الی المعتر یفرض الی الله تعالیٰ لایرید الکفر و المعاصی بوجه عقیده
 الاول لو کان تعالیٰ مرید الکفر لکفر و قد امره بالایمان قال مرید کلمات ما یرید و بعد عند العقلاء سفیفا
 فیلزم الله فی احکام الله تعالیٰ علی عن ذلك علواً کبیراً قلنا لانهم ان الامر بکلمات ما یرید
 یفرض و اما ساکنان کذا لو کان الغیض من الامر یفرض الی القلع اما موریه توضیح وجوده
 فکشفه الاول ان الممتن لیس به بل طبیعه ام لا قد بامر و لایرید منه الفعل اما الاول و هو ان
 الصادر منه امر حقیقه فلان انما الصبر بالفعل یقال انش امر سیده و اما الثانی و هو ان
 لایرید بالفعل منه فلان فیحصل مقصوده و هو الامتحان اطاع او عصی فلا یفرض الی الامر بما لایرید
 الامر انش فی ان اذا عاتب الک صارت عبده فاعند بعضیانه و الملك یتبرده بالفعل ان لم یفرض عبداً
 فانه یامر بالفعل تمییداً لغيره و یرید عصیانیه فان احد الامر یرید انفسی الی فکمال بالعلمه عند فقد امر
 بکلمات ما یرید و لا یفرض فان قبل ههنا الموجوده لایستحقه فان بالفعل لایرید بما یودی حصوله الی
 بلکه لا یجب بان قد یامر و یا اعلم ان لا یحصل و کان بالامر به فایده کلمات الامر و هو فاما لا یتعلق
 به اصلاً انش لث ان الملی الی الامر قد یامر و لایرید فعل المأمور به بل یرید فعله و لایرید سفیفا انش انش من
 وجوده استدل بالامر لو کان الکفر من مراد الله تعالیٰ فکان فعله و ابتداء بموافقه لمراد الله فیکون طاعة فایده
 من لایرید من لایرید طاعة و الله الامر و لایرید لایرید و غیر مستلزم لما لا ینفک کما فی الصور المذکوره فاما

الاکثر می یزد علی ان موافقه الاراده کماست ظاهر و لوار اکثریت غلبه من آخر وقوع المراد من الاکثر علی وقوع
 اراده المرید ولا شعور له باصل بارودیه خانه لا یبعد منه ظاهر و کیف و الاراده کما منه و الامر ظاهر
 بقول فی المرتبه ان مطلع الامر و لا یقل مطلع الاراده و قد شریک بعض اصحابنا فی العبارة فقال الکفر و ادیان
 لان القول الثاني یعنی عن الرضا عن الرضا بالکفر دون العمل و هو الحق لا لایحل تحت الثالث لکان الکفر و ادیان
 تعالی لکان اعتبار بقضایه و الرضا بالتصاحب اساسا لکان الرضا بالکفر واجبا و الامر باطل لان الرضا بالکفر
 اتفاقا قلنا الواجب هو الرضا بالتصاحب لا بالتصاحب و اکثر متفشی ناقض و احاصل ان الکفار المتوجه نحو الکفر
 هو بالتصاحب الی احمیه تعالی الفاعل یعنی ان الکفر نسبت الی الله تعالی باعتبار فاعله و لا یجوز ایه من نسبت اخری الی
 العبد باعتبار محله و التصاحب و الکفره باعتبار نسبت الثالثیه و لان الاولی و الرضا بالکفر لیس الرضا انما هو باعتبار
 الشبهه الاولی دون الثالثیه و الفرق بینهما ظاهر و ذلک لانه لیس یلزم من وجوب المرتبه
 اعتبار صدور ه من فاعله و وجوب الرضا باعتبار وقوعه و قد مر فی آخر اولی و قد مر ذلک وجوب
 باعتبار الایجاد و هو لایا اجماعا الرابع لواراد اکثر و حملات مراده من منع عند کم کان الامر
 بالایمان اے بالایمان منتهی الصدور عنه قلنا الذی یتبع انشکاف به عندنا ما لیکون متعلقا
 بالقدرة الکاسبه عادة اما استحالته فی نفس الامر کما یجمع بین التیقین و اما الاستحالة
 صدور ه عن الانسان فی مجازے العادات کالطیران فی الجوال لایکون مقدورا
 بالفضل للکلف به و الا یؤمن انفسا مرقد و یرجع ان یتعلق به القدرة الکاسبه عادة و ان لم
 یکن مقدورا بالفضل لکفر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله و عدم المقدور به منتهی لا یتبع
 انشکاف فان الحمد و ملکات بالسلوة اجماعا فانه دلائل العقل کم و ربما استجوابا بآیات
 حمل علی ان تصانے فیرید الکفر و المعاصی الاولی سیمتول الذین اخر کما لو شار اکثر
 اخر کما و لا یأونوا و لا حرمنا من شے علی الله تعالی عنهم انهم قالوا اخر کما باراده الله تعالی
 و لواراد عدم اخر کما لآخر کما و لا یصد عن محرم الحملات فقد استند و الکفر یسم و عصا انهم
 الی اراده تعالی کما یحرمون انهم ثم الله تعالی و علیهم و علیهم و علیهم و علیهم و علیهم و علیهم
 لذلک کذب الذین من قبلکم قلنا قالوا لذلک الکلام مختصه من الجب و وصف الحق
 و تصلا بعدم واجبه و القیاده لا تفویض الا لاثبات الی مشیة الله تعالی فما
 صد و عنهم کما حق ارجو به باطل و لذلک و هم بالکذب لانهم تعدوا به کذب النبی
 فی وجوب الطاعة و التابعد و ان الکذب لان ذلک الکلام فی نفسه صدق و حق و ان
 آخر اقل کما یحتمل الباعثه لایستلزم العلم و انهم فاشا ما لصدق مقالهم و حال
 مرضم اثباته کل ذلک سیمت عند ربکم کما و باقا فاعمل علی ان کل ما کان سند الی صحیبه

اصليا وانما كان الشرح وقعا بالضرورة وما خلا في القضاة ودخل به الطبع والعرض وانما التزم جعله على فعل
ما عليه غيره لان ترك الحيز الكيفي لا يحيل الشرح على شريكه وليس من الحكمة ترك النظر الذي به جوده العالم السلك
في عدم به ووجهه في اوله يتالم به ساج في البر والجر برشدك الى ذلك اذا اذاع الهم صبح النسان وعلما انما انما قطعت
سلم باقي البدن والاسرى القضاة واليه فاديا يتكلموا ويريه بتعالاراد وسلامته عن الملك فسلما متر
البدن غير كبره يستلزم شرطا قليلا فلا به للعامل ان يري به وان استرذعته حتى يكسمل بعد عاتلا فقلما عن ان يعيد
حكيمنا فاعلا لما يفعل على ما ينبغي واعلم ان قضاة الله عند الاشاعة هو اداة الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره الجوده يا با طلي قد يخصوس وقدره يحسن في قوداتها على احوالها وانما
القضاة سفة فالقضاة عبارة عن علم ما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام وكل ما يتعلق
وهو المسمى عندهم بالغاية التي هي مبدأ المقتضيات الموجودات من حيث حملتها على احسن الوجود والعلم
والقدر عبارة عن خروجهما الى الوجود والعيني باسماهما على الوجه الذي تقرر في القضاة والمعتبر في ذلك
القضاة والقدر في الافعال الاختيارية بصورة من العباد وشيئون علم تعالى بهذه الافعال واللا يندون
وجوبه الى ذلك العلم بل اختيار العباد وقد تسم المقصود النجاس في احسن الطبع عندهما على
شرعنا في تحريم او تنزيه او احسن بقاء فانما عالم به غير ما كالا واجب والمندوب والمباح عن اكثرهما بنان
قبيل الحسن وكفعل الله تعالى فاحسن بالاتفاق واما فعل الهلالم فقد قيل انما لا يوصف بحسن قبح بانفاق
الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه واما فعل محي حسن الاشياء ونحوها وليس ذلك اى حسن الاشياء ونحوها عليه
الى ان يمتحن حاصل في الفعل قبل الشرح كشتع ووالشرع كما يريه المعتزلة بل الشرع هو المقتضى له والمبين لما احسن
قبح الله ورو والشرع ولو عكس الشايع القضيته محسن فبهم وتبع ما حسنه لم يكن منفعا والغلب الام فحسنا
قبسما والشرع حسنا كما في النسخ من المحرمه الى الوجوب والوجوب الى المحرمه وقالت المعتزلة بل الحكم بما الحكم
والفعل حسن او قبح في نفسه انا لا بدصقة لا زمة له والوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم في الشرع كاشتع و
بينهم في القبح التباين على اصد الانحاء والظن ليس لان تكليس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلفت حال الفعل
في احسن والقبح القياس الى الاذات والافخاص والاحوال كان لان كشتع مما لا يغير فعله من حسنة وقبحه في
نفسه ولا بدوا اى قبل الشروع في الاحتجاج من كبر محل التراجع فبهم المتنازع في وجهه والافخاص التباين على اى
أخقول وبالله التوفيق في القبح يقال لعان ثلثة الاول منه الكمال القضاة فاحسن كون الصفة صفة كمال كون
الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لم يصف بكمال وارتفع شأنه واحسن تبحر اى لم يصف به
القضاة فابيضاح حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في نفسها وان مدرك الفعل والعلق لهما
اثنى في لايه العرض منا فورا وفاق العرض وكان حسنا واما لكان قبحا وليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبحا
وقد عبر عنها اى عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالصلوة والمصلحة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مضرة

واما غلبتها لا يكون شيئا منها وذلك انهم عظماء في تركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاخبار فان قيل
 في الحقيقة لا احد اراد موافق لقدرهم مفسدة الاولياء وحقائق لقدرهم قبل تلك الاختلاف على انه امر انساني
 لا صفة حقيقية والاولى تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسودا وواحد ابيض بالقياس الى تحسين الثالث
 خلق المرح والتهاب بالفعل عاجلا واهلا والزم والعقاب كذلك فيما يتعلق بالمرح والزم وتحرك
 العقاب والعقاب ونها السبب الثالث هو عمل التراجع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها
 ليس شيئا متاعيا فيفسد بغيره فيبقى روح فاعله ولا ثواب ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك ليواسطها
 الشارع ونبيه حينها وعند المعتزلة عطفه فانهم قالوا بالفعل في الغرض مع قطع النظر عن الشرح بهتة حقيقة
 لا متعلق فاعله ما هو ثوابا او عقوبة حقيقة لا متعلق فاعله وما وعقابه ما هم انما هي تلك الجهة المستلزمة
 في ذلك بالضرورة من غير تامل وذكر الحسن الصدوق النافع وتبع الكذب الضار فان كل فاعل يكلم بها بلا
 توقف وقد يدرك بالظاهر حسن الصدوق الضار وتبع الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالفعل لا بالضرورة ولا
 بالظاهر ولكن اذا ورد بالشرع علم ان ثمة جهة محسنة وازم امر يلزم من وضمان حيث اوجبه الشارع او جهة مجزئة
 كعدم اول يلزم من شذوذا حيث جزمه الشارع فاذا رآه الحسن واليقين في هذا القسم موقوف على كشف
 بالشرع عنها لمرؤسية واما كاشفة حسنا في القسمين الاولين فهو معدي كالمعنى الثاني بالضرورة او بغيره ثم انهم
 يختلفوا في ذلك الاول منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لا تماثل الصفات فيما يتقيد بها وقد ذهب
 بعضهم من غيرهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقة لوجب ذلك عطفها في الحسن واليقين معا
 فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب الحسين بن محمد منا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة للاحكام
 وقد ذهب ابو الحسين بن منقار حريم الى اثبات صفة في الواقع حقيقة بغيره دون الحسن لا لما فيه بل الى صفة محسنة
 بل كيفية كونه نفعها الصفة المقبولة وقد ذهب الجبائي الى ان في معنى الوصف الحقيقي فيها مطلقا فقال ليس حسن
 الافعال وقبحها بصفات حقيقة فيما بل لوجود اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في نظم
 اليتيم تاديبا وظلوا حسن بالفعل منهم في العبارات المتعدية قول ابى الحسن النفع ليس حكمن منه ومن العلم
 بحال ان يضلحه اعتبره قلة النكاح اعراض عن فعل العاجز والمعلم فاذا لا يرتفع بغيره حسن فبذلك العلم بغيره علم
 الصواب وحسن لم يخلو حقيقة في وحيث هو قريب الصواب والسلام وان كان من العلم بغيره علم بغيره علم بغيره علم
 فانه حكمن من العلم بغيره تعالى بالادلة العقلية وادبوا ليس لان العلم ان لا اقام عليه لا يلزم عقل العقلاء
 بقوله اي يتبع هذا التعريف انه كونه بغيره تعريف ان كان لاحكامه اذ هو متحقق الذم فاعله المتكمن منه ومن العلم بحال ذلك
 انه لم يكن لان العلم بغيره وانما هو على صفة قوه مستحق الذم اذ لو لم يكن كذلك لان لافعال العلم بالذم
 في فعله والزم قول اوضح او ترك قول اوضح لانه انما هو في فعله وادراكه ان كان كذلك لم يكن العلم
 بغيره بحسن ولا بغيره بل بحسن علمه بغيره بالصفات التي كانت من خصوم بيان اي بيان كونه بغيره

ان العبدان لم يمكن من الترك فذلك هو الجواب لان الفعل ح واجب والترك محقق وان يمكن من الترك
ولم يتحقق وجود الفعل منه على كل حال صدر عنه تارة ولم يصدر اخره من غير سبب يرجح وجوده على عدمه لان ذلك الفعل
ح اتفاقا صادر بلا سبب فيقتضى ان يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا يلزم من ارادة جازمه
ترتبه وان لو ثبت وجود الفعل منه على سبب لم يكن ذلك المخرج من العبد والا لقلنا الكلام الى صدر
ذلك المخرج عنه وتسلسل وجوبه وجوب الفعل عنه اى عند المخرج الذى يتوقف عليه والاجازة
مع الفعل والترك فاحتجج الى ان المخرج آخر الاول لم يخرج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان
اتفاقيا كما مر واذا احتج الى مخرج آخر قلنا الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه ذلك
المخرج اضطراريا على الاتفاق دبر معنى اتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيارا بل
فى اتفاقا فيكون الفعل العقلين كفى منها بحسن والصح العقليين بالاجتماع المركب اما عندنا فلا يلزم
لفعل واحد عند المخرج وجوبهم الافعال الاختيارية فان قيل هذا اى استلزامه على كون العبد محمورا
بالدليل فى مقابلته لضرورة العقلين بالفعل الاختياري لعلم ان له اختيارا فى افعال ويفرق بين الفعل
والاضطرار اى منها فلا يسع الاذعطة ولا مكالمة ظاهرة وايضا قدامى وليكفى فى قدرته ان يشاء
لاطر او الدليل فى افعال والمقدّمات بالمقدّمات والترتيب بالتعريف يقال ان لم يمكن من الترك فذلك
وان يمكن منه ولم يتوقف الفعل على المخرج الى اخره فقد انتقض التعريف المذكور بافعال الفعل والمقدّمات
اى به الدليل كدفعي الحسن والقبح العقلين كفى ايضا بحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف
واذا كان محمورا لم تثبت عليه التكليف لاذعطفه بالايضاق ونحن لا يجوزده واسم وان جوزه تمهده فلا نقول
بل قد ورد ولا يكون كل التكليف كذلك اى تكليفها بالايضاق كما لم من وليكم والحاصل ان كون العبد محمورا
بما فى كونه مكلفا فلا يوصف فعلا بحسن ولا قبح شرعى مع انهما ثابتان عندكم فان انتقض وليكم بما قضا وجوبكم
جوازنا ولا طهر ان يقال ان كفى الشرعيين ايضا لانهم من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المقتضى
والندم والمغنى عليه لا يوصف فى الشرع بحسن وقبح ولا يلزم ايضا كون التكليف باسرها كلفها بالايضاق
ولا يقال به وايضا قدامى الذى يتوقف عليه فعل العبد وادع له يقتضى اختياره الوجوب بالفعل وذلك لا يقتضى
الاختيار بل يقتضى ان السوال هو الحس وقبله انتقض او فى مكره قلنا اما الاول فان الضرورى وجوده لا يقتضى
الاختيار لا يوجب الفعل لقدرته واسم لا لثباتها على نفسى الثانية دون الاول فلا يكون مصداقا لضرورة ما
اثنى الى وجه انتقض بافعال البارسى فالتقدمه القايل بان الفعل الواقع المخرج الاتفاقى لا اختيارا اى انما هو مقتضى
الزامية بالنسبة الى المعترض العقلين بان قدره العبد لا يفرق فى فعل الا انما انعم اليها مع بسوء الداعي
لا نقول بهذا فان الترجيح والاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل الداعي عندنا جازم ولا يخرج ذلك الفعل عن
اختيارا كما تقدم فى مسئلة المار ب من السبع لمطشان لاجل التقدم من المتأخرين او المتأخر من التقدم

لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وإيادته على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس بنا لعل بعينه جابلي
 فقله تعالى لا تاختار اذ يمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح كمن قد علم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يخلو
 التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحة صادرا عنه اذ لا بد ان يكون صادرا عنه ولو كان صادرا
 الى آخره فالقدرة الحقيقية بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لولم التسلسل غير صادقة في حقه فتبين
 في حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله المرجح فاعلية تعالى تقدير هو ارادة تعالى وقدرة المستندتان الى ارادة
 ايجابا والتعلقان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت تلك الارجح القديم ان وجب الفعل في الانقياد
 والابلا ان يصدر عنه بالفعل تاريخ ولا يصدر اخرى فيكون انقائا وان قلت لئان انقائا لوجوب ولا يلزم
 لان المرجح الموجب ارادة المستند الى وانه بخلاف ارادة العبد بالفعل الانقياد اذ لا كانت موجبة لولم
 فيه قطعا وقدره بغير مرجح الا شانه الى ما فهم من شانه ايجاب فلا يحتاج بالفعل الانقياد الى القديم الى مرجح آخر حتى
 يتسلسل الى المرجح الى المؤخر عنه الحادث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى
 مؤثر فان كان مؤثرا والتسلسل وان كان غير كان هو مجبور ان فعله واما الثالث وهو النقض بالسن والقياس
 الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تاثير القدرة الفاعل فيه مما يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور
 عادة اى يكون مما يقارن القدرة والاختيار في الجملة لا يكفي ذلك في الواجب العقل عنكم اذ لا بد من
 تاثير القدرة فاعلية علينا النقض الشرعي واما الرابع وهو العمل بمقتضى دلائلنا على كون العبد مجورا
 ومضطررا ان العبد غير مستقل بايجاد فعل من غير داع واختياره تشبه على ذلك الداعي وموجب الفعل يحصل
 اى ذلك الداعي مع ما يشترط عليه ان ياتى الله تعالى اياه وقد بيناه اى عدم اشتغال الربذة المعنى وذلك كما
 في عدم الحكم بالسن والقياس عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله بالفعل في العبد كما قال الشيخ زين ان العبد يجب
 الفعل عنه كما قال بعض اصحابه كما ان الفرق بين ان يكون الفاعل ملوك الفعل بالسن والقياس عند الخصم فاذا كان
 داعية اسل الانقياد الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مظهرنا الثاني من الوجهين وانما ينقض جهة على
 الجبائس لو كان مرجح الكذب واما اى لذاته او بصفة لازمة لذاته لما خلف القبح عزلان بالادلة وكذا هو بطلان
 لازم الذات وتزول عن الذات وهو كذا والارزاق بطا فادى الكذب قد حسن اذا كان فيه حكمة وقدم
 من ظالم بل يجب الكذب لانه دفع الظالم عن الظلم ويذكر ما ذكره فقد انصف الكذب لغاية حسن
 وكذا ان حسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل فلما لا يقال الحسن والواجب هو العفو والابواب
 وقد يعملان بدون الكذب او يمكن ان ياتى بالصورة الجبر بلا قصد اسل الاخبار او يقصد كلامه
 من آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثم قيل ان في المعارض
 منه دية من الكذب واذ لم يتعين الكذب لم يرفع كان الاتيان بغيره لا احسانا لقول قديهم
 السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه مظهر التعريض ولو جوزه حسن كلامه في مثل هذا المقام على

عدم المقصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل المحرم بالقصد فى شئ من الاخبار فلا يكون شئ
 متساكدا بالكلية الا كلام الا ويمكن ان يقدر قديم الحذف والزيادة البعير عما دقا وافضل الحسن والكذب
 يستاقب الصدق لانه اما لا لظلم على ظلم فلا يكون حسن الصدق ايضا واذا كان الحال فى سائر
 الافعال ولا سيما فى ابطال الحسن العظيم والتقيح الفعليين متساكبا شديدا فذكر اذ اشير الى وجه
 ضعف احداهما من قال لا كذب من غير ما على فانه كذب به الحسن فليس الكذب قبيحا لذاته والابحى خيرا كحسن
 منع اذ ايسر حر كدب تلزم كذب بفعل الا اعتبارى وهو القبح منع فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وفيما
 معار هو بل قطعاً فحين الاول وهو ان يكون خلافاً لثابت لا نقلاً به حسنا وهو مطلقاً لانه ان مستلزم القبح
 قبح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبح فيتعده وبتدقيقه وان غير متعنى فيكون عند الكلام الواحد من حيث
 تعلقه بالوجه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبح الذمى هو الكذب فيما قاله من غير ما
 شئ ذلك جازى عند الجاهلين بالحق اليقين بالوجود والاعتبارات فلا يتعنى هذا المسلك حجة عليهم
 كما ان الوجه الثانى كدك اذ يتجوز ان يقال لم تخلف القبح عن الكذب بل هو قبح باعتبار تعلقه بالوجود
 لا على ما وجب حسن باعتبار اسما للصفة والاعتبار وقد ثبتنا على ذلك اذ يلزم قبحاى قبح كلامه فى الصدق مطلقا
 لا قبحاى منه لذاته ان كان كاذبا واما استلزامه القبح ان كان صادقا وانتهى خبر بان انقلاب الحسن فلقبح
 انما يتجوز على القول بالوجود الاعتبارى فيضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل وليا على بطلان ذهبه لم يضر
 كلما الثانى من المساكبة الضعيفة من قال زيد فى الدار ولم يكن زيد فيها فقيم هذا القول اما لذاته وحده
 او مع عدم كون زيد فى الدار او لا قال لا يقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لا استلزامه قبحه وان
 كان زيد فى الدار والثانى لا استلزام كون عدم جزءه الوجود مطلقا قد يكون قبحه شرعا لعدم كون زيد
 فى الدار والشرط لا يتعنى ان يكون عدمه ثالثا فقيم هذا الكلام الكاذب كقول كاذب ان قام بكل حرف
 منه فكل حرف كذب او المفروض انه متصف بالقبح البطل بالكذب فهو غير لان الكذب من صفات الخير
 وبطلان تلوه ان قام بالجميع فلا وجود له فيها اى حرف واحده من القبح المتقدم منها عند حصول
 التام واذا لم يكن للجميع وجوده فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذمى هو صفة ثبوتية فالمعروف
 من نفس القبح بل هو قائم بكل حرف او لمعومه واما لانه قد قال لو كان الخير الكاذب قبيحا فقلنا
 فانما يتعنى بقبحه انما ان يكون صفة لجميع حروفه او لا ما دأب الاول باطلان لا وجود له بصفته بصفته
 لا مبرر لانه لا يتعنى له لانه ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة عدمه والثانى بل لا يضر لان يتعنى القبح فى الخبر
 الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قبحاى بكل حرف والا كان كل حرف خيرا وهو مطلقا هو اى القبح من صفات
 الخيرية لانه صفات الخيرية لا يتعنى على صفة يكون هو مطلقا كما هو مذهب بعض القائلين بان حسن الاول
 هو خيرا لذاته لا لصفته بصفته قائم به وانه الجواب انما يتجوز على تقريره لانه على تقريره لا يتجوز على تقريره

قیس یلزم من کون القبح ذاتیا ای مستند الی ذات الشئی ان یکون موجودا خارجیا حتی یمتنع انفکاکه عنه او
 یقوم القبح کل حرف علی انضمام الامر الی غیره کونه جزئیا کذاب او یقوم القبح بالجموع کونه کذابا فاما وجوب
 فیہ فوجوب ثانی فی قیام الفعل بالقبح علی ذاتہ ای کون الفعل قسما لیس نفس ذاتہ ولا جزاء منها متعلقا
 ودونہ بل زایا علیہا وانه موجود قائم بالعبد ویم یلزم من قیام المعنی الذی ہے القبح بالمعنی الذی
 ہو الفعل قلنا قد سبق الکلام علی مقدمات دون نقیض العبدی لا یمکن ان یکون موجودا وادخلنا
 المقتضین انما یتشیل فی الصدق دون الوجود البتہ لا من استناح قیام العرض بالعرض اذ لم یتم
 علیہ دلیل کما عرفت مع انقضاء بالامکان والحادث فانہ الدلیل الذی اورثوه علی کون القبح
 موجودا ہما زینا مع کونہما متباہرین الخامس منہ القبح حاصل قبل الفعل ولذا کما لیس لہ ان یفعل
 فلو لان ما یقتضی قبحہ حاصل قبل وجودہ کم ین کذک و یلزم من قیام الصفۃ بحقیقۃ بالعبد ویم
 لان یقتضی القبح صفۃ وجودیہ وقد یقال لو کان القبح ذاتیا لم یقدم المعلوم علی علته لان رفع
 الفعل حاصل قبل ما عرفت وعلتہ اما ذات الفعل او صفۃ و لیس شیئ منها حاصل قبلہ قلنا لان من القبح
 او علته حاصل قبل الفعل بل حکم العقل بالتصاف بالقبح وبما یقتضیہ حاصل و نہ الحکم ہما المانع من فعل
 والا قد لم علیہ تصاف بالقبح وبما یقتضیہ علی ان القہاد منہم زعموا ان الذوات ثابتہ مستقرۃ فی الاول
 فصع منہم تصافا بالصفات الثبوتیہ ثم للتعرف فی سلسلۃ طریقان تحقیقان وطریقان الزیاد
 اما تحقیقان فاصدا ان الناس طرا یکرمون بقبح الحکم والکذب والفساد والتکلیف وقتل
 الانبیاء بغير حق وکذک یمیزون بحسن العدل والصدق النافع والا ایمان وصدقت الانبیاء
 من انواع الایثار و لیس ذلک الجزم منہم بالقبح او بحسن بالشرح اذ یقول غیر المتشیع ومن
 لا یتدین برین اسلاکا لبراہمہ ولا یعرف اذا العرف یمتثل بالامم علی حسب اختلافہم و غیر الذی
 ذکرناہ لا یمتثل بل الامم قاطبہ مطبقون علیہ والحواب ان ذلک ای جزم العقل حکم بالحسن و
 القبح فی الامور المذكورۃ بمنجۃ الملائکۃ والنافرة او صفۃ الکمال والنقص سلم بالانزع لثانی
 انہما بذین المنفصلین عقلیان وبالمنجۃ المتنازع فیہ ہم علی انہ قد یقال جاز ان یکون ہناک
 عرف عالم ہو مستند لذلك الجزم المشترك فانی ان من من تحصیل غرض من الاعراض وسمو
 قیہ الصدق والکذب فانه لیس الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلو لان حکمہ کوزیہ فقل
 لما اختلفا رہ کذک وکذا من راس شخص فکما شرف علی المملک و هو قاض علی فکذا قال
 الی النفاذ قطعا و استغرق فی ذلک طوفا وان لم یخرج منہ ثم اباد لا شکور کما ان کان المنفق فظلا
 او ممتونا و لیس شے من مراد او تصور فی غرضنا من جذب لفع او دفع ضرر بل ربما یتصور
 غیر تعجب شاق فکما یحق ہناک مائل سولے کون الانفا و متنا فی نفس الحجاب ما یتصور

الصدق فلا بد من تقريره في النفوس كونه ملائمة لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من
فرض الاستواء حقيقة ما يختار الصدق للملائمة تلك المصلحة لا تكون حسنة تاما واما حديثنا فقد
فذلك لرد الجحفة وذلك بموجبه في الطبيعة وسببه انه يتصور تشكي في حق نفسه اى بنفس اخر الله
على الملوك فيه تحسن فعل المصلحة الا قد رده في غير ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما الطريقان
الاولان هما ان فاسد بما قالوا الحسن من الله تعالى لعل حتى كما ان اختياره في حق من ان الحق انما هو
الاجل للنسبة الذي لا يتصور في محال نعم حسن اى لو يتبع منه الكذب وفي ذلك البطلان الشرع
وبعضه الرسل بالكلية لانه قد يكون في قصد ليقع في البصيرة كما في قوله لا يكون من تميز اليه من استنبه
فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتبه فائدة البصيرة وانه بطايعا وحسن منه ايضا خلق العباد على الكافر
وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة وبجواب ان ذلك استباح الكذب منه تعالى لعل في حسنة
ليس هو بقرينة من انما يقهر ان لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له ذلك آمنه
فقد قيل لهم في انما يشكونه تعالى في سطر اوله ولانه العبرة على صدق المدعى عادية فلا يتوقف على
استباح الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقا ايضا متعنه فمن يجرم بصدق من
علمت العبرة على يده مع انه كذب يمكن في نفسه فلا يلزم التباس وسياقي وثانيتها الاجماع على تحليل
الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقيح على ورود الشرع كما زعمت لا متعنه
فتحليل الاحكام بها وفي منه سد باب القياس وتسلط اكثر الواقع من الاحكام وانهم لا يقدرون
به قلنا انما يشترط التحليل في المصالح والمفاسد ليس من القصور في شيء كما من ان المصلحة يولد
راجحة الى ملائمة المصالح ومنافرة ولا نزاع في ان تحليل نعم رعاية تعالى في الحكمه مصلحة العباد
ودفع مفاسدهم بفضل من عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اسنادنا وحكم وقد يستج
يلزم اتمام الامور والاشياء ومجربهم من اثبات بنوهم على تقدير كون الحسن والقيح شرعيين و
قد روي في باب الرابع من الموقوف الاول

التفصيل

اذا ثبت ان الحكم الحسن والقيح هو الشرع دون الفصل ثبت ان لاهل من الاحكام الحسنة
وانما يشترط اليها للافعال قبل الشرع واما المقتضى فيقالوا الميراثك به حسنة او غيره بالعقل من
الافعال التي ليست بضرورية فيقسم الى الاقسام الحسنة لانه انما يشترط فيه حسنة فواجب وفعله
محرر والافعال التي يشترط فعله على مصلحة فتندوب او تركه لغيره والافعال التي لم يشترط شيء من
طرفه على مصلحة فينبغي والاولا يدرك بهت بالعقل في حسنة ولا في غير فلا يمكن منه
قبل الشرع بحكم خاص تفصيله في محل محل اذ لم يفرق بينه وبينه تفصيله واما على سبيل الاجمال في

ملك الافعال على دليل من خبر الالباب والالتفات دليل الخواص تصرف في ملك الغير لا اذنه لان الملك فيها
 قبل التصرف بما يسمي في الشارع ويجوز ان يفرق بتصرف الشارع دون الغائب وايضا من التصرف في
 ملك الشارع يستلزم ان يشرع دليل الالباب وبيان ان تصرفه لا يصح ملك لغيره
 كالاتي طلال سجد الغيرة والاعتقاد من ناره والنظر في ان يجرى ان الامم ثبت بالشرع وملك
 الفعل في يدي في الامم بالمشي التناسل فيه بل انما يجرى فيه من الملائكة وهو مقتضى الفرض والعلمية
 وانما يمانه ثم خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق الشقاق بين الشرائع الطعونة وغيره فانما حكمه يقتضيه
 ويتناهي اذ لا يقطع جوار الا ان كان سائقه مشا وكيف يدرك من غير العقل وهو الا لمن يعرف عدم
 من بحر لا يعرف ليس في عطية الملك اترى حكم العقل في منع اكرام الاكرام منه وتكليفه والشرع
 للملك كالأجواب ربما عطفه ليعبر عنه وينتج هو اه فينتاب على ذلك ونه فينتاب على
 او خلقه من غير آخر لا تعلمه اما التوقف فيفتتارة بعدم حكمه ووجهه الالباب اذ لا ينتج من سابع
 الا ان يشترط في الالباب الاذن فرج الى كونه ملكا شرعيا لا عقليا وكذا سابعه وانما ينتج منها اذ لا يشترط
 الاذن بالشرع الا اذن العقل وربما يقال بما لا يتصور من عدم حكمه لا توقف الا ان يرد توقف
 العقل من حكمه وليس من تارة بعدم العلم ا في هناك خبر الالباب كذا لا تعلمه وانما لا يشترط من التمسك الاول
 المشتل على نوع مختلف في سنة التوقف كما عرفت من عدم العلم لا لتعارض الادلة او قد تمين
 بطلان ما لم يندم الدليل على احد من بين كليهما بين المقصود المسأوس اعلم ان الالباب قد
 اتممت اجماعا كما بين ان الشرع قل على لا يفعل ثم يوجب ولا يترك الواجب فالافعال من جهة ان
 لا يوجب من ولا واجب عليه فلا يتصور من فعله ولا يترك واجب والافعال من جهة ان لا يوجب
 من غير ذلك لا يوجب عليه في فعله ولا خلاف في سنة الحكم المتفق عليه في المسئلة المتقدمة
 قاعدة اتمت في التوقيع اذ لا حكم في التوقيع من وجوب الواجب عليه الا العقل من جهة ان لا يوجب
 او التوقيع قال في بعض الافعال من وجوب بعضها عليه فانما لا يوجبها عليه فاما ما تقدم
 ان يجرى حكمه بما يرد في فعله لا يوجبها له ولا وجوب عليه كما لا وجوب من ولا استعجال منه واما
 التوقف فانما هو عليه نعم بناء على العلم امور قد ذكر معنا ونحل بوجه مخصوصه بها وان كان لا يوجب
 عليها كما في الباطن الاول اللطف وفهوه بان الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويجده من
 المحبة ولا ينتهي الى حد الانجاب كعبته الانبياء فانما تعلم بالفروقة ان الناس محبة اقرب الى الطاعة
 والعبادة من المحبة فيقال نعم هذا الدليل الذي استتم به في وجوب اللطف بنقض باور لا يتصور فانما تعلم
 لو كان في كل مصر في كل بلد محصور بما لم يعرف في يتيقن من الفكر وكان حكم الاطراف يتبين من
 وكان لطفه وانما لا وجوبه على الله تعالى بل يجرى من عباده فلا يكون وجبا عليه الثاني من الامور التي اوجوبها

الثواب على الطاعة لا يستحق للعبد على الله تعالى بالعبادة فالانحلال في جميع وهو مقتضى عليه تعالى واذا
 تركه متفانيا كان الايمان به وابيا لان التكليف بالانفرض وهو محث وان تركه في جميع خصوصاً بالنسبة الى
 الحقيم واما تعرض الامايد الى الله تعالى وهو مشروعه عند او الى العبد في الدنيا وانه مقتضى على خطه واما في الاخر
 وهو الامور العارضة وهو بطايعا ما في جميع من يجوز اداك المكرم واما نفعه وهو المظالان الصيال فذلك النفع
 واجب للمالكين فمقتضى الفرض فيقال لهم الطاعة التي تكلف بها الايمان في النعم السابق لكثرة نفعها وظلمها و
 حقارة افعال العباد وقلتها بالنسبة اليها واذن ذلك الاكل فيقبل نعم الله عليك عليه بما لا يحضره وتجربك
 الله تعالى فيك على العقل باسباب الثواب عليك استحقاقه اياه واما التكليف فيختار الله الفرض ولا يتماثل
 فيه كما ينبغي او هو المقصود كما في الفريز ونفع آخرين كما لو منين كما هو الواجب وليس ذلك على سبيل
 الوجوب بل هو تفصيل على الايراد وعدل بالنسبة الى الغبار الثالث من تلك الامور العقاب
 على اخصيته زجر احسانا فان في تركه التسوية بين لطيف والعاصي وهو جميع كما في الشاهد اذا كان له ربه
 مطيع وعاص وفيه اي وفي تركه ايقظ اذن المعصاة واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى ركب فيه مشيئة
 العقاب فلم يجرم التكليف بالنسبة على ارتكاب المعاصي عقابا لا يجوز الانحلال بل بل جواز ترك العقاب
 لكان ذلك اذا من الله تعالى المعصاة في ارتكابها الشهوات بل اغراء بها وهو مقتضى لتجمل صدوره
 من الله تعالى فيقال لهم العقاب حقه والاستقامه ففصل تكليف يدرك استناده بالعقل وترك العقاب
 لا يتلزم التسوية فان المطيع شاب وكون العاصي وادب الاذن والاغراء مع رحمان ظن العقاب
 بمجرده تجوز من غير ضعف جدا لانه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء
 وانما يلزم اوله كمن ظن العقاب را حاسا على تركه اذ مع رحمانه لا يلزم من جوده تجوز تركه تجوز امره
 الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقديره بما يشاء التي يكون جوده لا يتلزم بها الرابع
 من الامور الواجبة عندهم الاصل معصية في الايمان فيقال لهم الاصل لكافر الفقير العذر في الدنيا
 والاخرة ان لا يتحقق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان له من الاصل والاصل واجبا عليه تعالى
 حكما يتجوز بالفتح على نه القاعد المقتضية لو جوب الاصل على الله سبحانه فقال الاشعري لاسادة
 الى على كبريائه بالقول في ثمة اخوة عاشر احد في الطاعة واحد في المعصية واما احد منهم صنف في
 عقاب الاول بالبرية بعقاب الثاني بالنار والثالث لا يعاقب لانياب فقال الاشعري فان قلل العقاب
 يارب لم يمتني فاصح فاولى كبريائه ما في المومن وقال كبريائه يعقل الرب كبريائه لم يمتني فاصح
 وادعت قد غفلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم يمتني صلي الله اذن قل ادخل النار كما كنت اعني فبست
 اليها في ذلك الاشعري في الجواب الحق الذي كان عليه لعل وكان في الاول ما هو خالف فيه الاشعري العذر له
 ليشتمل بهم قواعدهم في كبريائه التي يكون الله ومن توفيقه فحاسب من تلك الامور العوض على الله لازم

كما تم قالوا الامم وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالمحمد لم يجب على الله عز وجل الا ان كان له شئ جزاء
 فان كان الايام من الله وجب العوض عليه وان كان من ملكه كان له جزاء فان كان له جزاء من
 سبحانه واعطى العبد عليه عودا الايام له وان لم يكن له جزاء وجب سعة الله ما من المولى ان
 الايام له ولا يفتيه من عودا بماله الا ان كان له جزاء من الايام من عودا بماله عودا بماله عودا بماله
 على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض الموعود عندهم بان يقع مستحق خال عن التفتيش والاحكام والاحكام
 تركه فها هو قد يفتاه اياه بعد الاصل الاول قال طائفة من الناس ان شئ ما جاءه جاز ان يكون العوض
 في الدنيا او لا يجب واما وقال آخرون كالعلاقات والنجاسات وكثير من قصصهم لم يجب ان يكون
 في الآخرة لوجوب واداء كالتواب وذلك لان انقطاع وجوب الما في مستحق عوضا آخر فلهذا وجب له
 ان لا يبيد عدم الايام له ولعوضه كما يرد التواب في دفع اى بل يجب واما ما وجدنا انقطاع
 هو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت وجوبه هناك ان لا يبيد التواب او من قال لا
 شك ان لولاه كان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعم العوض وعقاب العوض
 والكافر والنجس بينه اجمع ومن لم يقبل به ذهب الى عوض اهل النار باسقاط وجوب حقهم بحيث لا يفتيه
 ذلك بتفريق بين الساقط على الاوقات كيلة تالم بانقطاع التفتيش الرابع بل يجوز ان يقال ما يوصل عوضا
 بدليل المالم لا يجوز ان لا يمس على الجواز بل يولم للعوض او يكون ذلك مع امکان الابتداء على طريق التفتيش
 مخالف للحكمة السادسة التي هي ان يولم للعوض عوضا اذا لم يكن له غيره او يمسر كما لا يلزم من قوله
 عن التفتيش يعني ان المانع من جواز التفتيش بئس ما يوصل عوضا اختلوا فيه بعضهم الايام يجوز لبعض
 او اجزأه من ان يكون مع التفتيش شئ آخر وهو ان يكون لفظا زائدا له وغيره وقيد العوض لزيد
 من حوا بان العوض من التفتيش ان يكون زائدا بحيث يرضى كل ما قد تحمل ذلك له بل ذلك العوض
 من الله عز وجل المذكور في كلام الله عز وجل ان المانع من جواز التفتيش جواز الايام له يجوز والتفتيش
 كما يجازى والى التفتيش وقضاء العترة والجوارين لم يجوز الايام له غير التفتيش واستبدال التفتيش
 الايام وكونهما العاقبة في زمرنا وفي حواجة ووجهه عباد الضمري الى جواز الايام له نفس الاقبار من غير التفتيش
 فذهب ابو الحسن الى ان الايام له يجوز التفتيش مع القدرة على التفتيش بئس العوض او اذا علم الله عز وجل
 لا يفتيه الا بحد التفتيش الى فليكن بان كل ما له في الكتاب السامع اليه من ايوضا بماله كما من
 الايام المتناقضة من جوارها ومن اذبا عن امثالها التي لا ينسب لها او يعوض وان عرفت فكل ذلك
 في الدنيا او في الآخرة وان كان في الآخرة فكل جوارها في الآخرة وان كان في الآخرة فكل جوارها
 نقل بآداب جوارها وادبهم في قطع نوره اقله انهم على ان شئ من انهم في الايام له والعباد من العباد
 ويزيد من الزام ونحوها بمسنة وعلق العقل فيما المقصود بالجمع فكيف لا يطبق

ما نرى عندنا ما تقدمنا أنفا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شي والالقيح منه في الفعل ما يشار ويحكم
 بالبرهان لا محقق بل هو من غير المحقق عقلا كما في الشاهد فان من كلف الامم نقطة المصاحف والزمن انما
 الى انفسه بالبلاد وعمدة الطريق الى النساء عدتها وفتح ذلك في نهاية العقول وكان كالم الجهاد الذي لا
 في كونه سقوا علم ان لا يطاق على مراتب بل هو ان يفتح الفعل لعلم الله بعدد وقوده وان يعلق ارادته او
 بعدد فان مثله لا يخلق القدرة الحادثة لان القدرة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالغير بل لكل واحد منهما
 قدرة طرفة عين على حال وجوده عندنا والكيفية بهذا جازيل وانما دعاء الامم لم يكن العاصي بكثرة
 مكلفا بالجهان وترك الكلب يزيل لا يكون تارك المهور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلان من الدين ضرورة
 واقعا بان يفتح النفس مفهوما كمن الغندرين وطلب المتعلق واعدام القديم وجواز التكليف بفتح تصور
 وهو مختلف في ثبوتها من قال لو لم تصور المتع لانه لا يمنع الحكم عليه باشتغال تصور والمتعلق عليه الى غير
 من الاشكال الممارجة عليه ومنهم من قال عليه بوقوف على تصور واقعا في ثبوتها لان المتعلق بنبوت
 لا يعلق تصور ولا مطلوب على الوجه الذي يتعلق به عليه ثم يطلبه وهو اى التصور على وجه الوقوع والثبوت يفتق
 استلزاما في المتع نفس مفهوما لا يتصل تصور ثانيا وذلك لان ما به من حيث هي اى يتقضى اشتغاله تصور
 الشيء على خلاف ما يقتضيه لانه لا يكون تصور له بل شيء آخر كمن تصور اربعة ليست يزوج فانه لا يكون
 تصور للاربع قطعا بل المتع لانه انما تصور على احد وجهين اما متعلقا بمعنى انه ليس ان شيء هو مفهوم
 هو اجتماع الغندرين او التقييد بمعنى ان تصور اجتماع المتعلقين كالسواد والحلوة لم يحكم بان مثله لا يكون بين
 الغندرين وذلك اى تصور على حد زحل وجهين كانت في الحكم عليه دون طلبه لا يتغير تصور وجوده وثبوت
 الاستلزام مخرج ابن سينا يامى بان تصور كذلك كما قلنا عنه في باب العلم والعلم معنى قول ابى اشم اعلم
 بالشميل علم لا معلوم كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعلم اومن قال الشميل لا يعلم اى لا يعلم من حيث ذاته
 وما به المرتبة الوسطى من مراتب لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع العقل به لا نفس
 مفهوما بان لا يكون من جنس ما يتعلق بخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا يتعلق بانها الجواهر اصلا
 ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كمثل الجبل والطير ان
 النساء عندنا في الكيفية لا لا يطاق عادة لمجوزة نحن وان لم يرض بالاشقار انقدر انما سئل لا
 بالخط الله نفسا الا وسما ويمنه العثرة كونه قبيحا عندهم وباسه ما ذكرناه من التفضل وتتميم
 المتعارف في غير العلم ان كثير من اولوا اصحابنا مثل ما قاله سفيان ان ابى لسب وكونه مانورا
 بالجمع بين التناقضين نصب الدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوز احد ولتقابل ان يقول
 ذكره من ان جوارا التكليف بالمتع لانه فرع تصور هو ان ايضا ما قالوا لو يفرح تصور
 يشعر بان هو يجوز ذلك المقصد الثامن في ان افعال الخالق ليست مخلوقة بالاعمال

اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعطيل افعال تعالى بشئ من الاغراض والاعمال الغائية ودوافعهم على ذلك
 بزيادة التحكم وظهرت اليك الانبياء وقالوا نعم فيها المعسرلة وذهبوا الى وجوب تعطيلها وقالت الفقهاء
 العكس ذلك لكن افعالنا لا يندرج تحتها افعالنا ونفسنا واحساننا في اثبات نهينا بعد ملية من ان لا
 يجب شئ على الله تعالى فلا يجب ان يكون فعله معللا بفرض ولا يفتق منه شئ فلا يفتق ان يخلو افعاله
 عن احضار شئ بالكلية وذلك يفتق ذهب المعتزلة وبيان بطلان المنهيين معا حتى وجوب تعطيل
 ودفعه بفضلا احد هما لو كان فعلا لفرض من تحصيل معلله او دفعه مفسدة كان هو انفسا الفاعل
 مستلزما لخصيص ذلك الفرض لا لا يصلح غرضا لفاعل الا ما هو الصلح له من عدمه وذلك لان
 وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده موجودا لقياس اليه لا يكون باعتبار ما يفعل على
 الفعل وسببا لا قد اراد عليه بالفرض ورواها نكلمها كان غرضا وجب ان يكون وجوده الصلح لفاعل واليق
 به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستلزما لوجوده انفسا به واذن قيل لانهم الملائكة
 لان الفرض قد يكون عايدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عايدا
 الى غيره فلا يلزم ليس يلزم من كونه فاعلا لفرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل
 لفرض متبعا ذلك في حقه كقوله تعالى من التضرع والاتعاذ فتبين ان يكون غرضه راجعا الى عبادة
 وهو الاحسان اليه تحصيل مصلحة ودفع مفاسد بهم ولا محذور في ذلك تلقى غرضه والاحسان ان
 كان اولي بالنسبة اليه لعدم جوار الا لزام لانه لا يستلزم به ذلك القطع والاحسان ما هو اولي به
 الصلح وان لم يكن اولي بل كان مساويا او مرجوحا لصلح ان يكون غرضا لما من العلم الضروري بذلك
 بل القول كيف به عي وجوب تعطيل افعاله لعدم تناقض العبادة وانفسا ان علو ادل اثبات في ركن
 فعل الله تعالى ولا يفتق فيه لم اوله لا يغيره ثم ضرورة ما نرى في الوحيين ان غرض الفعل امر خارج عن الفعل
 وهو سطر اي يكون الفعل مفضل في وجوده ونهاية التصور في افعاله اذ هو تعدد فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما يشاهد
 فاعلم ان شئ من الكائنات والحوادث لا يفسد لاسا ولا حصة فيه ثم قدرة حيز ابتداء بلا واسطة لا غرضا لفعل اخر
 في ابتداء وجوده بحيث لا يفتق ذلك الشئ الا لا يصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل ما صلا شوسطه من ان
 من افعالنا غرضا واول من البعض الآخر اذ لا دخل بشئ مما في وجوده الا غرضه على تقدير استنادها
 اليه على وجهه من افعاله غرضا من بعض آخر دون ذلك ككثرة فاعله صور تعطيل في افعاله اصلا ولا يفتق
 افعاله بالاغراض فلا بد ان الانتزاع الى ما هو اقرب والمقصود نفسه والاشكال في الاغراض الى ملازمة
 لما ولا يكون ذلك الذي هو غرضه وقصوده في نفسه لغرض آخر فلا خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بعين
 القول لو وجب الفرض فاذا احتسب افعاله الى فعل لا غرض له وجود الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال
 في الفرض كونه مقصودا بالذات بل كيفية انتزاعه لا يقدر احتجوا الى المعتزلة على وجوب الفرض في افعاله

ما ذكرتم من ان التكليف تعريف الشواب اكثر من غير الاسم التعريف لطالب بل نقول ان الاشياء اكثر من
الاول لان المتكلم لا يفرق ما للصفة واذا لم يكن المنفعة اكثر من المفعول لم يصلح تلك المنفعة ان يكون فرضا
للمكمل العليم باحوال الاشياء كلها الا ان بالاختلال على وجهه فاعلم ما ذكرتموه من غرض التكليف المخصوص
الاسما في اسرار الله تعالى ويقتضي باحث الآليات وفيه مقاصد المقصود الاول الاسم غير التسمية
الاسم تخصيص الاسم ووصفه للشيء ولا يشك انما هي تخصيص الاسم بشئ متماثل اى للاسم كما تشبه به البنية
التسمية فعل الواضع وادعوى من في معنى من الزمان وليس الاسم كذلك وقد ذهب بعض الى ان التسمية عين
الاسم قال الله تعالى في الاسماء كما سير عليكم ولم يفت اليه المصنف قد اشترى الاختلاف في ان الاسم ليس هو نفس
او غيره ولا يشك ما قل في ان ليس التزاع في لفظة تواس اذ بل هو نفس المصنف او غيره فان هذا
هو الاشبه على اعدل التزاع في مدلول الاسم هو العادات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبارها
عليه عارض لمعنى عنه فذلك كمال الشيخ ابو الحسن الاخرى قد يكون الاسم اى مدلوله اسم السلي اى ذواته
حيث هي هي غير انما هو كماله علم فذلك من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الفاني والرازي مما جعل
على نسبة الى غيره ولا شك انما هي تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدرة ما يدل على حقيقة
تلك ذات ومن ذهب انما هي الصفة الحقيقية القائمة به اذ لا هو ولا غيره وكما تلك الكمال في الذات المتأخذه
مع تلك الصفة قال الله تعالى انفق العقل على التباين بين التسمية والسلي وقد ذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية
هي نفس الاقوال المتأله وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن خلدون وغيره الى ان
اسم هو السلي بعينه فنقول ان الله قول دال على اسم هو السلي وكذا اقولك عالم وخالق فانه يدل على الرب
كجود عالمه وخالقه وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالفاني فان السلي
ذاته والاسم هو نفس المخلوق ولفظه غير ذاته ومنها ليس بعينه ولا غير كالعالم فان السلي ذاته والاسم علمه
الذي ليس عين ذاته ولا غير باوذهب بعضهم الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين
من اصحابنا فذهب الاستاذ ابو نصر بن الرب الى ان لفظة الاسم مشترك بين التسمية والسلي فخلق على كل
منها وفيهم المتعجب بحسب القرين ولا يخفى عليك ان التزاع على قول الى انما هو في لفظ اسما هو انما
تطلق على اللفظ فيكون الاسم بين التسمية بمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولها فيكون
السلي كلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى ج اسم ربك الاعلى و
تبارك اسمك اى سماء وقول ليهو اسم السلام عليكما لكن في بحث نفوس لا فائدة فيه هنا قال الامام
المفسر عن اصحابنا ان الاسم هو المخلوق من المفعول اذ هو التسمية وعن الامام الفراء انه مغاير لهما لان التسمية
هو في ما غير فعله انما هو قد دلوا في هذه المسئلة ووجه من فعله لان الاسم هو اللفظ المخصوص بالسلي
بعض ذلك اللفظ اذ انقول الاسم قد يكون في اللفظ لانه مغاير حقيقة المفعول وقد يكون في اللفظ لانه

والرب والتا صر الا على ما الحكم هو احسن المواقفين وارجح المواقفين وذوي الطول وذوي القوة وذوي
 المعاني الى غير ذلك كما في الحديث كالتان والثان فقد ورد في رواية ابن ابي اسر و ليست في الروا
 المتقدمة كالتمام والقديم والرتود الشديدا والكا في وغيره ادا احصا كلها ما احتفلوا لانها يحصل بغير ار
 مجموعها وقد اداها ما احتفلوا حصرا ولقد اداوا عليها وايضا لا وقتيا لا محققا وادبا بجملة فخصصا احصاها
 بجملة ما في دخول الجنية فمقول الله وهو اسم خاص بذاته الذي صحت به خبره على ما لا يعلق على خبره اصل
 فليس هو علم جابر لا اشتقاق له وهو احد قول الخليل وسيبويه وسبويه عن ابي عبيدة والشافعي والجمهور
 الخلفاء والفرق في وجوه الله وقيل مشتق اصله لان مقت السبعة ثقلها فادغم الله فيهم وهو من ان لا يفرج
 هي عبده وهو المراد من قوله اذا التقه وقيل الا انه باخذ من الراء وهو الحيرة ومرجها صفة انما ذنبه هي كونه
 القائل في جهاز المقول وقيل معنى الا انه هو القادر على الخلق فجمع الى صفة القدرة وقيل هو الله لا
 يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف الا انه فرجه على غير من الوجوه بل على طلبة العلم ان لفظ الله
 على تقدير كونه في الاصل صفة القلب على ما شعر الصفات والكمال لاقتضاهما الرحمن الرحيم بما لا يزل الله
 التديم اي مره الا انما على الخلق فرجه صفة الارادة وقيل على جلال العلم وقيل على ما يرجع الى صفة
 فعلية الملك اسه يغفر من يشاء ولو زيد من يشاء اي دلالة اي يستحق اذا لا يخرج صفة فعلية بلية وقيل
 صفة تمام القدرة صفة القدرة مره الله وس اي البهاء من الغائب على الوجوه السلام اي ذو السلطة
 من الاتقانين مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله صفة بلية وقيل معناه من وبه السلام اي هو المعنى السلامه في
 البهاء والمعاني ففعله وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم صفة كلامية الملازم هو المصدر
 نفسه فيما انجزه كالوحدانية مثلا في قوله شهدا شهدا لا لا لا لا هو در سلة فيما انجزه في تليغهم عنه بالقول
 نحو قوله تعالى محمد رسول الله صفة كلامية او خلق المبعوث على صدق الرسل وخلق العالم على النظم
 المعناه الدال على الوحدة اي ففعله وقيل معناه المؤمن لهؤلاء المؤمنين من الفرج الكبريا ما لا يحصى ولا يحيط
 الاسرار العلمانية فخرج اسه صفة طيبة او بخاره اي باسم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية ليس
 اسه الشاهد وقوله كونه شاعر اشارة على فخرج اسه صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فخرج اسه
 صفة كلامية وقيل معنى اليمين الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بوجه الصفة وكما
 معناه الصغر في فعل معناه لا اب لا ولام وقيل لا يحيط من منزهة وقيل من هذا التفسير واندر
 لا يراد والذي وبها لع والذى لا يثبت بالتدبير وقيل لا مثل له وهو بمنه الخصة والمعنى الاول مشتق
 من غير الله بغير الكسرة المستقبل اذا لم يكن له انكسر ومنه غير العلم في البلاد اذا تعدد حاصل كل
 صرح اسه صفة بلية وقيل بعدد من اراد وقيل عليه قواب العالمين فخرج اسه صفة فعلية
 التعذيب اذ لا قوة وقيل القادر والعزة القدرة والعلية ومنه مثل من عزه اي من قدره وجب سلب

الباری قبل من یخیر بینه الاصل ای الصلح لاسر التلاقی فانه جابر کل کبر ومنه جبر العظیم ای اسلم وکل
 من یخیر بینه الاکر او اقل من السطان علی کذا ما جبره واکر به ای یخیر خلقه وکلیهم علی ما یرویه فی ترجمه
 علی الخسین منه فلیتیه وکیل معناه هیچ لایزال فاد سجاد و تقالی عمل عن ان یزال به الا فکار او یحیط
 به اوراک الا بصار ومنه فخره جبارة اذا طالت وقصرت الایدی من ان تنال باطلا فخره ای من صفاته
 مع سلبیه وکیل لایبالی بما کان و بما لکن وقد یسر عن نه المعنی بان الذی لا یشغی بالایکون ولا یلمع
 سله لکن فخره اے الصفات السلبیه وکیل هو العظیم کذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنه فی
 فخر العظیم بقوله ای انتفت عن صفات النقص فخره صفة سلبیه وکیل اسی باقی عن تلك الصفات
 ووصل لوصف صفات الکمال فخرج اے الصفات السلبیه والثبوتیه معاً فکبر وکیل فی معناه تأمل
 معنی العظیم وکیل الفخر اے الکبر المطلق هو الذی یرى اهل حقیر الاضافه اے وانه کان کانت به
 الوجوده وانه کان الکبر حقاً و ما جبره حقاً ولا یصوره کمال علی الاطلاق الا الله تعالی وان کانت کافیه
 کان الکبر باطلا و الکبر سلباً الخاق الباری معناه واحد ای النقص باخترع الاشیاء المصدرة عن
 باحداث الصور الخلقه والتركيب المتفاوتة فلهذا الاسماء الثلثة من صفات الفعل قال الفزاري
 فمدخل ان هذه الاسماء الثلثة ومنها راجعة الی المطلق والاختراع والاولی ان يقال بانخرج من العلم
 الی الوجود وکما قاله اے التقدير واما اے الایجاد علی وفق ذلک التقدير واما اے التوسل
 والفرقین کالهما بقدره المهندس ثم یبینه البانی ثم یفرقه التقاش فانه سبحانه خالق من حیث انه
 مقدر وخالق من حیث انه موجود ومصور من حیث انه یثبت صور الخیرات احسن ترتیب ویشیر
 اکل ترتین الفکار ای المرید لا زالة العقدة حتی تتقید فورا یراجع الی صفة الارادة واختصاصه من الفکر
 بمعنى السرة الفکار غالب ولا یقلب فهو صفة فعلیه الی باب کثیر العطاء بالاعراض فیکون منه فعلیه
 والرزاق یرزق لمن یشاء من الخیر ان یشفع به من کول وشراب ولبوس فومن صفات الفعل
 الفتح یسر العسر وکیل خالق الفتح ای النور وکیل التقدير یراجع الی الصفات العقلیة وکیل المحاکم
 هو ای المحکم بالابلاخبار والقول فیکون صفة کلینه او بالقضاء والقدر یرجع الی صفة القدرة والامر لونه
 و الفتح بمعنى المحاکم شق من الفتح هو ای المحاکم ومنه قوله تعالی ربنا افتح بیننا و بین قوما یمن ای المحکم
 قبل المحاکم معناه المانع ومنه حکمة الظلام وای مدیده المانع من جرح الدابة فهو صفة فعلیه العظیم العالم
 بجميع المعلومات فهو صفة حقیقة القابض النقص بالسلب الباسط الخفص بالوسعة وکی المعیة
 الخافض رافع البلیة من الخفص وهو الخط والنقض رافع المصلی للمنازل للمنیطة العزوة وکی اکثر
 نسخ الکتاب علی القوة وکلامه المذل الموجب کذا الفخر هذه صفات فعلیه کما سمع البصر فکما
 معناه بما یجزم المحاکم وقد عرف معناه وهو صفة فعلیه المحکم هو الصبیح مله وقوله وحصله فخرج اے

فهذه الصفات العدل للشيء منه بالفعل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطيف يطلع لعباده من حيث لا يعلمون لا يتسبون قيل العالم بالحقائق صلى الاول يرجع الى الفعل وعلى ما تاتي الى العلم بالخير والاعلم فصفة عليه وقيل الوجه صفة كلامية العلم بالحقائق العباد للعصاة قيل وقت المقدرة فخرج الى السلب العظيم قدم معناه في التفسير الجبار الغفور كالغفار بلافق كالرحمن الرحيم الشكور الجبار على العكس فان جزاء الشئ بسبب ما به من ذنب معناه بأنه ثبت على القليل من الطاعة اكثر من العبد على التقديرين فهو صفة فعلية وقيل معناه المنقضي على من يعاونه فيكون صفة كلامية العلي الكبير بها كالكبير في الحق المنقضية معناه العلم من حفظ الذي هو ضد السموات والسيان ووجه العلم وقيل لا يشك في شئ عن شئ فخرج صفة سلبية قيل بنى صور لا يشك في صفة فعلية من المنقضية الذي يعاد التفتيح المقيت خالق الاموات وقيل المقدرة فخرج على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغايب والخاص كسابق في تفسيره فخرج الى العلم وقيل التقدير فخرج الى القدرة والتسبب الكافي يخلق ما يفي العباد في مصالحهم ومما تهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحبني اى اعطاني حتى تكلت وحسبي وقيل المحاسب بالخياره المكلفين لما فعلوا من غير وشر فخرج الى صفة كلامية الجليل كالمعبر وقيل هو التصف بصفة الجمال والجمال الكبرية وقيل وقيل المقدرة بمعنى اليهود ووجهها الى الفعل والقدرة قيل معناه العلي الترتيب ومنه كرم المعاشة انفايسها فخرج الى صفة اضافية وقيل انفاي القوب الرقيب كالصفيظ وقال الفزاس هو انفس من الصفيظ لان الرقيب هو الذي يراعى الشئ بحيث لا يغفل عنه اصلا ولا خطأ خطه وادعاه لازمة لزوما لوعر هذا المنوع عن ذلك الشئ لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحق ولكن باعتبار اللزوم والاضافه على متنوع عند محروس من التناول الجيب بحسب الادوية الواسع هو الذي وسع وجوده جميع الممكنات الكائنات وعلمه بجميع العلومات وقد رتب جميع المقدورات فلا يغفل عن شأن من شأن الحكمه ووسى الحكمة وهي العلم بالاشياء على ابي عليه والاحتياان بالا فعال على ما يغني وقيل الحكيم بمعنى الحكم من الاحكام وهو اتفاق تقدير واحسان التقدير الودود والودود من الودود هو المحبة كالحروب والركوب بمعنى المحبوب والركوب وقيل معناه الوداد كالصنوع بمعنى الصابراى يودقنا على الطبع وقوله ليليد الجليل افعال وقيل الكثير افعال وقيل لا يشك في ما له من اوصاف المبعج الباعث المعيد على ان يوم القيمة والشهادة العالم بالغائب والخاص الحق معناه العدل وقيل الواجب لئلا ياتي اى لا يقتصر في وجوده الى غيره وقيل معناه الحق اى الصادق في القول وقيل ظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق وما جازمهم وقيل الوكيل اليه ذلك فان عباده وكلهم اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر المؤمنين فقال الاكدي معناه نفى النسيان في القدرة يعني ان قدرته لا تنهاى وفي عبارة الكتاب بهى النسيان في القدرة ولا يجدان كقولهم صفيظا والظاهر ان يودقنا لئلا ياتي بلوح القدرة الى النسيان والاعية واذا كانت غير متناهية لئلا ياتي

للولاية اى الشريعة فمناه التام وقيل بمعنى التولى للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصى العالم
وقيل المبنى عن مدرك معدوم فهو محال الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن يحصوه اى لن يقيده
المبدى المتفضل بايتاء العلم بعد الخلق بعد ذلك المسمى خالق الحيوة المسمى بالحيث خالق الموت اى خالق
بما تقدم القيام الباقي الدائم فى صفة فعلية وقيل المبدى بالملوكات باسمه فهو صفة فعلية الواحد الغنى اى
الذى لا يفتقر فى صفة سلبيه وقيل مناه العالم الماهى تعالى المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من لا ولاية
والتولية فيكون صفة فعلية لا احد قدم لغيره اى علم ذلك بما سبق فى وحدانية من ادب يتبع ان يشاء ان
فى ما سبقت وصفات كما لا يقدري الواحد بدل الاحد ولا يفرق بينهما فيقال هو احدى الذات اى لا تركيب
فهو واحد من الصفات اى لا يشارك فيها الصمد مناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل
مناه العليم الذى لا يشترط ولا تعلق افعال القضاء فيكون صفة سلبيه وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو
المستول الذى يصعد الى مقعد القضاء المحاج على احد الامرين هو صفة اضافية وقيل الصمد ملا جو فيه
لا اى المصمت خال من مبدى عن النار وما سلف فى التركيب وقول الاقسام القادر المقدر كلاهما قد واثق
التي من الاول المقدم المؤخر لقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا يزال اى انه
قبل كل شئ وليس قبله شئ وليس بعده شئ وهو بعد كل شئ فما صفتان لبيان الغايب المعلوم
بالاولى القاطنة فهو صفة اضافية وقيل الخالق صفة فعلية من ظهر فان على طاقه الباطن المتجسب
عن المحاسن بحيث لا يترك احد الا يكون صفة سلبيه وقيل العالم بالافعال اى المالك العالم بالكلية
مع نوع من المباشرة بالفاعل البر والاحسان التواضع من حيث لا يعلم على ما به اذا اتوا بالبر من نوع
المتقن المعاقب لمن عصاه العفو المسمى بالسبات والنيل لا تارها من مصانف الاعمال بالرواف
المر بالتحقيق على العبد المالك يصر من منة وفى مخلوقه كما يشاء والجلال والاكرام كما جليست
تعالى الا من به قرب من معنى الجليل المقسط المعامل من اقسا من عدل وقسط اى
جار النجاس للصوم يوم القهار الغنى لا يفتقر الى شئ اى ليس لاحوال الخلق المانع لما يشاء من
المالغ الغفار ان من منة العفو والشفقة الظاهر بنفسه الظاهر لغيره البادى بخلق العبادية من قلوب
المؤمنين البديع اى المبدع فانه الذى ظهر الخلق بلا احتياز ومثال وقيل يدع فى نفسه لاشغل الالباب
لا احتيا الوارث الباقي بعد فناء الخلق المرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الهدى اى العبد والعلو
هو قدره هبى الاسماء الحسنه الواردة فى الرواية المشهورة لسان الشريعة كشان الخلق علينا ابواب
الخير ومغفر لنا ورحمتنا بعد ذلك مراد هو الغفور الرحيم ثم ان المصداق الاكبر فى تفسيره
الاسماء على وجه الاختيار فغيرها انفسها على ظاهرها فمتبعا بها عنه ومن اراد الاستقصا ففى ذلك
تعليم الرسلات المولدة فى تفسيره انما كانتا معا ذكرهما من المعاني المختلفة والا قول المتقن ومنه

الموقف السادس في السميات	الموقف السادس في السميات
<p>أى في الامور التي يتوقف عليها السمع او يتوقف بهى على السمع كالسماع واسباب السعادة والشقاوة من الامور والاعمال والكفر والمعصية وغيرهما من الامور التي ذكرناها واحدا منها في الامانة ليست من العقائد الاساسية كما هو سياتي</p>	<p>أى في الامور التي يتوقف عليها السمع او يتوقف بهى على السمع كالسماع واسباب السعادة والشقاوة من الامور والاعمال والكفر والمعصية وغيرهما من الامور التي ذكرناها واحدا منها في الامانة ليست من العقائد الاساسية كما هو سياتي</p>
الموقف الاول في النبوات وفيه ثمانية عشرة	الموقف الاول في النبوات وفيه ثمانية عشرة
<p>المقصود الاول في معنى النبى وهو لفظ مشقول في العرف عن سماع اللغوى الى معنى عربى اى معنى القول قليل هو النبى واشتقاقه من النبأ فهو نبأ بمعنى نبأه ونبأه النبى ما من لمن اشهر بهذا الاسم انبأه عن الله تعالى وقيل مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال نبأ فلان فلان الارتفاع وعلا الرسول عن المشركين ونبأه النبى ما من النبى وهو الطريق لا يوصل الى الله ولا يسمعه في العرف فهو عبد الله تعالى من الاشاعة وغيرهم من المؤمنين من قال لما شهدتم من اصطفاة من عباده ارسلناك الى قومك اذ الى الناس جميعا اني انبئهم فاشارة المفيدة لهذا المعنى بفتح ونبأهم ولا يشترط فيه اى فى الارسل منه ما من الاعراض والاحوال المكنته بالبراهيات والمجاهدات فى القوات والانتصارات ولا استعداد اذ اذانى من صفات الجواهر وكذا الفطرة كما يزعمها الحكماء بل النبوة تخص بجمعة من انبأه من عبادة فى النبوة رتبة وموحيه متعلقة بعبادة فقط وهو احد جملة حيث جعل رسالاته فى دلائله النبوة على المطبوع خطا كما لا يخفى وهذا الذى ذهب اليه اهل الحق زنا على القول القادر النصارى الذى يعين ما يشار ويختار ما يريدوا بالانسان فقاوا به اى النبى من اجمع فيقولون انهم يثبتون ما من غيره احد اى اجمالا مورا لخصته به ان يكون له اطلاع على الغيبات الاكينة والمادية الاكينة ولا يشترط الا اطلاع لان النفوس الانسانية المجرودة فى ذاتها من المادية غير حاله فيما بل هى لا مكانة ولما نسبت فى التجر الى المجرورات العقلية والنفوس السماوية المتعقبة يصور بانها تحدث فى هذا العالم المصغر على كمالها والفاقد لكونها مبادى لرفعها لخص النفس الناقصة بما اى تلك المجرورات انصا لا محو ولا تحجب اليه بوجه البصيرة ونبأه اى ما من مورا لحوادث ميكائى اى برسم من تلك الصور المتعدي ورسم ما فيها كما هو الحال بسائر احوال اخرى فمنا نقوش تتعكس منها الى الاول اى يقابلها ويؤيده اى يدل على جواز انظمتان ان يكون النبى نفس قوية بهذه المرتبة ما ترى النفوس اى رتبة النفوس البشرية واعلمنا بانها تحدث فى احوال العالمى</p>	<p>المقصود الاول في معنى النبى وهو لفظ مشقول في العرف عن سماع اللغوى الى معنى عربى اى معنى القول قليل هو النبى واشتقاقه من النبأ فهو نبأ بمعنى نبأه ونبأه النبى ما من لمن اشهر بهذا الاسم انبأه عن الله تعالى وقيل مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال نبأ فلان فلان الارتفاع وعلا الرسول عن المشركين ونبأه النبى ما من النبى وهو الطريق لا يوصل الى الله ولا يسمعه في العرف فهو عبد الله تعالى من الاشاعة وغيرهم من المؤمنين من قال لما شهدتم من اصطفاة من عباده ارسلناك الى قومك اذ الى الناس جميعا اني انبئهم فاشارة المفيدة لهذا المعنى بفتح ونبأهم ولا يشترط فيه اى فى الارسل منه ما من الاعراض والاحوال المكنته بالبراهيات والمجاهدات فى القوات والانتصارات ولا استعداد اذ اذانى من صفات الجواهر وكذا الفطرة كما يزعمها الحكماء بل النبوة تخص بجمعة من انبأه من عبادة فى النبوة رتبة وموحيه متعلقة بعبادة فقط وهو احد جملة حيث جعل رسالاته فى دلائله النبوة على المطبوع خطا كما لا يخفى وهذا الذى ذهب اليه اهل الحق زنا على القول القادر النصارى الذى يعين ما يشار ويختار ما يريدوا بالانسان فقاوا به اى النبى من اجمع فيقولون انهم يثبتون ما من غيره احد اى اجمالا مورا لخصته به ان يكون له اطلاع على الغيبات الاكينة والمادية الاكينة ولا يشترط الا اطلاع لان النفوس الانسانية المجرودة فى ذاتها من المادية غير حاله فيما بل هى لا مكانة ولما نسبت فى التجر الى المجرورات العقلية والنفوس السماوية المتعقبة يصور بانها تحدث فى هذا العالم المصغر على كمالها والفاقد لكونها مبادى لرفعها لخص النفس الناقصة بما اى تلك المجرورات انصا لا محو ولا تحجب اليه بوجه البصيرة ونبأه اى ما من مورا لحوادث ميكائى اى برسم من تلك الصور المتعدي ورسم ما فيها كما هو الحال بسائر احوال اخرى فمنا نقوش تتعكس منها الى الاول اى يقابلها ويؤيده اى يدل على جواز انظمتان ان يكون النبى نفس قوية بهذه المرتبة ما ترى النفوس اى رتبة النفوس البشرية واعلمنا بانها تحدث فى احوال العالمى</p>

مع وحكم ولما قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لم تكفرت من الخيبر واسنى السوء واجبض اسي الاطلاع
على البعض لا يخص بهي بالحي على ان اختلاف النفوس في صفاتها جبرها وكدها وشفة فوتمت على قطع التعلق
والتمسج الى جناب القدس والملاسا على وضعها مع اتحادها بالنعمة كما هو متبهم بشكل لان المساواة في الالهيته
توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واستاء الاختلاف الى احوال البدن جنبي على القول بالموجب
بالنعمت والقول ايضا بما في المقدمات من الاتصال بالمبادي العاليه بعلة انسيته واتقاسما بما فيها من صور
الحوادث كما في الاريا الاتقالية بطلانها لا في الالهيته لانها ضعيفا وثقلها اسي تلك الامور الخمسة باستحيه ان يظهر منه
الاتصال بالهارة العادة ككونه يهودي عالم الغاير مطبقه لانقاذ الاله لتصرفه القيا بهد لنفسه في حركاته وسكناته
على وجهه شيء وانما يختلف بحسب اراحته ولا يشترك ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبقة في
الابدان وهي بصورتها متوفرة في المواد البدنية كما انشا بد من الاحمر والاصفر والاسخن جدا والبارد والاربع
والغضب هذا انشر على ترتيب اللغز وكما انشا بد من المستو ومن المواضع العاليه القليلة العرض بتصوره المستو
وكان كان يشاهد اسي في المواضع السافله اقل عرضا واذا كان ارادات النفس وتصوراته متوفرة في
البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يتعدان بقوى النفس التي تفيض في العالم البيولي الضعيف فيوفر فيها اراداته وتصوراته
حتى يحدث بارادته في الارض ريلع وزلزال وحرق وغرق وهلاك اشخاص عالمة وخراب بدن فاسدة بجمل
يتصرف نفسه في الضعفات تنصوفا في الضعف الذي يكون مناسبتة لمر اجرة اشدة واقوى لمر والارادة والتصور
من غير ان يتصل باله كيف يتصوره الامور العلية المحيدين بالنبي وذا يشكها من اهل الرابطة والافلاص
على ما هو مشهور في كل عصر من الصلابة قلنا ان الذي ذكره من كون تصورات النفس واراها متوفرة في
الاجسام بناء على ان جواهر النفوس في الاجسام واحوالها وقد بينا بطلانها سلف من ان موثر في الوجود وال
اشدة حارة والبارد من التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا يعطيا اسي لامل على كون
مستقرة فيه لمر اذ ان يكون الله ورا ان يظهر في العادة مع انه اسي ظهور الامور الهيوية المتغيرة في العادة لا يتصل بالنبي
كما هو متبهم فكيف يميز عن غيره وكلاهما ان يرى الملائكة مصورة بعدو محسوسة فمع كلامه وحجاس الله
تعالى عليه ولا يشترك ان يحصل له في الحقيقة مثل يحصل للمناجم في لوم من مشاهدة اشخاص ظاهرة بكلام منظوم
على حاله مما لا يتصوره ذلك بغير نفسه من الشواهد الهيوية وسوء الامور الخداج الى عالم القدس فاذا انجز
ايده وانصرفت في انفسه مشاهرة المعقولات كشهادة الحسوسات فان القوة المتخلية كسوء المعقول الترس في
النفس لبا من الحسوس في شدة في النفس المتشرك على نحو انقاس الحسوسات في من اخر خارج وبها صار الانخداب
والانفصال بين عالم القدس والحياي مغلقة في الحقيقة على كل من ذلك الانخداب وما يترتب عليه من المشاهدة بدني فوجه
ظاهرة الذي ذكره ولا يوافق بحسب ما هو متبهم على انفسه على الناس في مقدمتهم وسر من شناعة بعبارة
اليتولون بنسابة وذلك وانهم لا يتولون بالملائكة بدون على الملائكة عندهم بالنفوس بمر في ذواتها بتخليجهم

لا فرق بين استمرارية الدعوة مع التكذيب وبين عدم لوجود الاعتذار في الصدور من بخلات العجب والظواهر
بحسب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول اننا اني بخارق من الخوارق ولا بعدا على ان ياتي بواحد منها في
كلامه الا ان ياتي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز من عند الله فماذا كان معجزا في عينه فكل ما سبب
على الا لا بد فيه من المانع وقال القاضي لا ما جاء اليها وهو الحق ظهوره في الخلق فاما ادعاء المسلم ان لا يمكن الجزم
بمتقنا على الدعوى بل مقارنا لما اختللت او شاع عنها على تفصيل سبالي وذكرك لان التصديق قبل المتقنا
لا يعقل فلو قال معجزتي انك لم يدي قبل لم يدل على صدق دعواه بل على باطلان ذلك الخارق في
بعداى بعد الدعوى للمعجز كان كاذبا قطعا فان قال في حقها المعجزة بما عندك في كذا وكذا قد علمت قطعا
عاشق من ايدىنا فلو ان المعجز كان كاذبا قطعا كان معجزا في حقك فلو ان المعجزة اخبره عن
وهو واقع مع المتقنا موافق للدعوى فلو كان ذلك الشيء في الصدور واما احتمال ان العلم بان
خلق غير قبل المتقنا فيكون متقنا على الدعوى مع كونه معجزة فانه ياتي على جواز انظار المعجزة على
الكاذب وبطلانها كما كان معجزة على ذلك لان العلم بالحق لو كان متقنا قبل المتقنا لم يكن معجزة وهو
التصديق لم يكن هو كاذبا في دعواه اذ آية صدق دليل عليه وسياك اذ قد تصور عندنا ظهوره في
على الكاذب فان قبل ما ذكره من انقطاع تقدم المعجزة على الدعوى فيقتضي انه ابطال كثير من
معجزات الانبياء والائمة اشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد ولسا اقطا الرباط الخ عليه من
التحدي لما بعد فانه معجزان ومع تقدمهما على الدعوى وما تقولون اي في معجزات رسولكم من شق بطن
وخرس عليه والامثال القائمة وتسلم الحجر والمدر عليه فانه كما متقنا على دعوى الرسالة قلنا تلك
التي خارق المتقنا على الدعوى ليست بمعجزات انما هي كرامات ظهورها على الاولياء جائز والانبيا قبل
بجوهرهم لا يقرون من درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم اي في موسى ارماساى تاسيسا للنبوة من قبل
رسول والمنكر ان تلك الامات معجزات هي آخر في ذلك الغرض وهو وجوده في عصره لا
غيره اذ قال القاضي ان موسى كان نبيا في صباه كونه قوله جعلني نبيا ولا يتبع من القادر الختار ان
يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزة في حال منفره متقدمة على غيره
دعواه اياها ولا يخفى بعد مع ان لم يتكلم بعد فنه الكرامة المتقنا عند بطلت فتحة الى اذ انه ولم يظهر المعجزة بعد
بذلك به الى ان الكمال فيه شر الينا وطلع اربعين سنة ومن آمن ان ثبوت النبوة في مدة طويلة لا محجة
وكلامه مما لا يقوم به عاقل واما قوله جعلني نبيا فهو كقولهم كنت نبيا وادم بين الماء والطين في التميز
عن المتقنا فيما يشقيل بزمان الماضي بلطفه هذا الذي قررناه فاما جوف المعجزة المتقدمة على الدعوى فما
التي خرفنا فاما ان يكون تاريخه بزمان ليس بزمان متقنا نظر انه يدل على الصدق بخلاف المتقدمة بزمان
فلا يدل عليه اصلا واما ان يكون تاريخه بزمان متقنا مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد عشر محصل فافهم

على حصوله على شئ من النبوة لكن اختلافنا في وجه دلالة قيل اختياره عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول
مقتضى ما لا يحصى لكن تخلف عنا ما لم يكن معجزة او انما استثنى التكليف بها بغيره اى لم يجب على الناس التصدق
بقبولة ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول المعجزة لان شرطها التكليف بالتصدق
والمتابعة العلم بكونه معجزة ذلك انما يحصل بعد وجود ما يحجب وقيل حصوله اى حصول المعجزة فيكون
على هذا القول متأخر عن الدعوى وقيل يصير قولنا اى اخباره معجزة اعم حصوله اى حصول المعجزة فيكون
المعجز على هذا القول متأخرا ايضا حتى كونه معجزة وانما نحن ان المتأخر هو قلنا يكون معجزة اى ان المتأخر هو
القول الاول لان الاخبار كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزة بمقتضى ما لا يحصى ثم تخلف عنا ما لم يكن
معجزة الا كونه معجزة فقل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فظاهر لان ذلك الحصول لا يمكن جعل
معجزة الا اذا كان غارقا في الماديات كما يمكن كذلك وان جعل شرط الاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجح الـ
الثالث وبليل بطلانه ولذا لم يوجد في القول في افكاره الا انكاره فافهم وتفكر

البحث الثاني في كيفية حصول النبوة عند ادخال الفاعل المختار نظرنا على يد من يريد تصديقه
لما يتعلق به شئ من دعوى النبوة فمن ارسل الى الناس ليدعواهم الى ما يسمونه ويحذرون في الدارين ولا يشترط
انظارها استعدادا ولا يشترط في النبوة على ما مر فلا نالك ان يقال ان الاستعداد انما ينقسم الى ترك وقول وفعل اما
الترك فمثل ان يحبس عن القوة المعتادة ويرجع من الزمان كخلاف المعتادة سبب انخفاص النفس الزكية عن
الكل ورات البشر كما انما يحجبها في اصل خلقها فاما التصديقه بغير من الحجابة وقطع العلايق الى عالم
القدس واشتغالها بما لا يحصى من تحليل مادة الهدى فلا يحتاج الى الايمان كما يشاهد في الرضى من ان النفس لا تقاها
بمقاديرها المرض من الامراض المادية وتحليلها للمواد الروحية فكيف ويتبين عن تحليل للمواد المادية فتعجز عن القوة
التي يحتاج اليها ليدخلها كل من هذه المواد كما لم يكن اى قد انما لم يكن عند في ايام صوته شرطه اى لتعجز
حشره بملك بلا شبهة واذا جاز ذلك في الرضى كان جوازه في المتوجه نحو طي سلك الملائكة على اولادك
لاذ المرض عندنا للغيرية وضعت للقوى فيكون في الرطوبة الباطنية على تعادل الاركان اشد
اخرى واما المتوجه في هذه من اللذات الروحانية بالذات القلبية باليقوم مقام المتكامل ايشه الرتبة اعم من حيث
محدريه في النفس فينبغي واما القول فكان الاخبار بالغيب وبغيره امر في القصد الاول من انخفاص النفس القلبية عن
الشواغل البدنية الى الملازمة لسلوكه واستغناءها عما ليس من الصور وانتقال الصفة الى ما يتقوى في نفس الشخص
واما الفعل فبان فيقول فخلا لشيء من غير من نعمت جنتي او شئ من نعمته قد تقدم بما انه بان نفسه لقوته من غير في
مادة الخاصة كما تبهرت في اجزائه فافهم وتفكر

البحث الثالث في كيفية دلالة ما على صدق معنى النبوة ووجه حاله في الاستدلال على حقيقة محبة كماله في الفعل
على وجود الفاعل ودلالة احكامها فقامت على كونه عالميا بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط بنفسه بطلانها

والجواب قد يرد بما يفرد الله عليه وليس المستحبة كذا كسكان خوارق العادات كالتفاد المسومات وانتشار الكواكب
وتدرك الجبال بلقع صخرهم الدنيا وقوام السماوات لارسال في ذلك الوقت وكذا انهم الكرامات على ايد
الاولياء من غير دلائل على صدق دعوى النبوة ولا دلائل سمعية لتقدم على صدق البلى فيه ورجل بي دلائل ما يدعي
الاشارة اليه بقوله ربى عندنا اى الاشاعة اجزاء الله عادة يخلق العلم بالصدق بتقدير اى عقيب ظهور المعجزة فان
اعمال المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنة فمعلوم اعتقاد ما تدعيه لا يكون دلائل عقلية تختلف الصدق عنه
والكاذب بل ما تدعيه كسائر العادات لان من قال على محي ثم نعت البطل واوقفه على رؤوسهم وقال ان كذا يتبين على
عليكم وان صدقتموه في انصاف منكم فكلما هو متبصرون بعد علمه وانما يجزم بانه قريب منهم علم بالضرورة اذ صدق
فى دعوته والعادة فالتحيز بالخلق ذلك من الكاذب مع كونه ممكنة عندا مكانا عقليا يشوب قدرته نعم الممكنات
باسر او غيره في الدلائل لا لولا الاذعان والرجل يشهد انهم الغفير في رسول الله الملك اليكم ثم قال الملك ان كنت
صادقا فما فعلت صادق وقر من الموضوع المتداول من السرمك واقتد بكان لا نقيا د ففعل كان ذلك ما لا يفرق
التصديق بصريح مقابلة الملك احد في صدق بقرينة الحال وليس به لاند في ذكرنا من باب قياس الغالب على الاقل
حتى تبطل ان الاشارة على اخصاله لا غرض لا بد من اى المصالح ويراها المفسر في تلك الغالبات الا لى بالى بالصلوات
والمنفعة فلا يصح القياس بل دعوى في اعادة العلم بالضرورة العادياتى دعوى ان ظهور المعجزة ليد على الصدق
وان كذا مفيد للمعلوم بالضرورة العلوية وذكرنا في المثال للتقدير زيادة التقرير وقال المتأخر وخلق المعجزة على
الكاذب بعد درشه تعالى لمعوم قدرته ثم كذا متبوع وتوعد فى حكمه لانه فيله سام صدقه وهو اضلال جميع من استحسن
صدقه وحدثه كسائر القبيح قال الشيخ وبعض اصحابنا اذ اى خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور فى نفسه لان
ما اى المعجزة دلائل على صدق قطعا اى دلائل عقلية يتبعض تختلف فيما ظاهرا لها من وجهه ولا ادب تحيزه ليس
الصحيح من غير وان لم العلم اى ذلك الوجه بعينه فان دل المعجزة الخلق على يد الكاذب على الصدق كان
الكاذب صادقا ووجه ذلك ان تلك المعجزة من بايئة من دلائل الحقيقة على مدلوله وهو الينم وقال القاضى اشتران
المعجزة بالصدق ليس الامور دلائل عقليا كاشرة وجود الفعل لوجودها على من هو احد الاداء على كل حرف
فانما جازنا انما اى الخوارق العاديات من مجزأ بالعداى جاز غلا عن معنى من اعتقاد الصدق ووجه كذا
على يد الكاذب الا انه قد يرد سوى عرق العادة فى المعجزة والمفروض انه جائز ما جاز دون ذلك المعجزة فلهذا
اعلمه على يد الله لان العلم تصديق الكاذب مع مقتضى من الناس من انكر امكان المعجزة فى نفسه او من لم ينكر
ولا انتها على صدق دعوى النبوة ومنهم من انكر العلم بما وسياك في المقصد انى نل هذا المقصد من
باجتهما فافهم وتفكر

المقصد الثالث فى ايمان النبوة ومقتضى ايمانها بآيات نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فان
العمال على الوقوع دلائل على الامكان لا انشابهة كانت الفلاسفة انما اوجبه عقلا لما من من الختام الا كل

لا تدعى بغيره المستقيمة المباشرة لا يتم بدون وجود الشيء الواضح بقوله من العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله
 وقيل بعضهم فقال انما علم الله من انهم لا يكونون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من انفسهم علم الله
 ان العلم ذلك بل علم الله انهم لا يكونون لم يجب الا ارسال بل حسن قطعا انهم وقالوا انهم متعطلوه اي عطلوه
 عن تدبير خسر عيات العقل العقل بهما لان البنية الحالية عنه لا فائدة فيها وجوزها لها على تقدير الواجبات العقلية
 فانه فائدة جلية وجوزها لا يتغير بتغير البنية المتقدمة سواء كانت مندرسة اولاد قبل انما يجوز والبعض تنقيرها اذا
 اندرست وجهها في ان الذي نقلناه من المعتزلة على الوجه المتفق بناء على ما علم القاسم من قاعدة تحسين
 والتقصير العقليةين وانه فرع عليهما من اعتبار الفرض ووجوب اللطاف ودرعا لا يصلح فيكون فاسدا
 وعلى تقدير حسن الاعتراض في معناه لا ينافي الاصلان العلم الذي يحتاج الوجوب والامكان انما هي في نياقه وفرضها
 بهنائه وجبها المنكر من بعثه وهم طوائف الاول من احاديثي حكم باستلزامها لاجتماعها في جزاء ولكن قال
 لا يكمل البعث من التكليف باقامه فوائدها في التكليف متعطل فيبقى البعث لا يتقارر ولا زمانا لغيره من الوجوه
 وقال في العقل كفاية في معرفة التكليف فلا حاجة الى البعث بل لا فائدة فيما الرابع من قال بانواع المعجزة لان
 خرق العادة محال عقلا ولا تصور القوة ونشأ اي دون المعجزة الخامسة من وجوز وجود المعجزة لكن منع الدلالة
 على الصدق السادسة من جواز الدلالة لكن منع امكان العلم بها للتأخير من متنا حصول المعجزة لمن ماب عنها انما
 يكون بالضرورة وهو لا يفيد العلم بصدقه واصلا بل العن وان لا يجدي في المسئلة البعثة السادسة فان العلم من الحق
 بامكان البعثة بانتهاء الموانع السابعة لكن منع وقوعها فدهى الطوائف المنكرة بها الاول منها وهن قال
 باستحالة البعثة في نفسها فاجح على استحالة ما يوجد الاول المبعوث لانه يعلم ان القابل لارسلتك فليخ عن
 ولا يلحق الى العلم به اوله من القابل انما يجمع على وجوده وعلى جواز القاء الكلام الى السجدة الثانية
 ان من يلحق اليه اي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا كل من حضر حال الاقامة ليس الا
 كذلك كما اقرتم في رواية الاسي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق التكلم وقد قيل
 ان لا تصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بما هي بالرسالة يتوقف على العلم بوجوده ولم يسل ولم يجوز
 عليه ولا يجوز وانه اي ما علم به او فكر لا يحصل الا فاقض النظر ان العلم ليس مفردا ولا سائر النظرات
 السلبية المحصول كما لا يخفى وجهها في ذلك النظر الموصول الى هذا العلم غير محذور بان كيم او شئ بل هو جملة كتب
 او شئ من احوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير متغيرة على اختلاف الاستعمال اي يجوز ان يتبين النظر والوحي
 عدم العلم في اي زمان كان وجب يلزم اتمام النبي ويتبقى البعثة ميتة والاسي وان لم يجز الاستعمال وجب عليه
 التصديق بالسلطة لزم التكليف بما لا طاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم في الزمان لا تصور وجوده لا يخرج
 عقلا فينتج صدوره عن الحكم بجهاد وجواب الوجوه الاول والثاني ان كل من سأل عصبه لا يعلم به الرسول انما
 لا رسلتك هذا متعلق ودون ذلك انما كانت في غير ذلك وقامه عن جميع الخرافات ويكون مفيد له

انما كان العلم بالبعث

ذلك العلم او يتحقق علم ضروري فانه ليس والقيل وسمي العلم الجواب من الشئ وهو ان يقال هذا ان كان
 الملقى جبراسيا ولا يتحقق الشك فيه في الحاضر من كان قدرته لا يتغير من شئ وجواب الثاني انما هو ان العلم لا يتغير
 في الجوهر فلا يجب الامسال لانه يثبت ما سبق ان اذا ادى بالشيء الرسالة واقرن به وجوده المبررة التي قد تعلقوا به وكان
 البحوث اليه مما تلاه يتكسب من النظر فقد ثبت الشرح واستقر وجوب المتابعة سواء انظر او لم ينظر فلا يجوز ان يتكسب
 ولو انتمسك بالوجب الامسال بخلاف العادة بالحق العلم عقيب النظر الذي هو ممكن منه واليه الاشارة بقولهم علم
 العادي اعم من العلم والاعمال والمعتزلة قالوا لا يوجب العلم في الحقيقة وان كان من حواجزه لا يقع الامسال في
 ان المعتزلة اعترفت بالوجب الامسال عند الاستسكان فلهذا لم يخصص لهم من ذلك الاوام لان الاطلاق لا يقتضي التمسك
 منع وجوب الامسال لان فيه لغو فيحصل من ذلك انه يوجبهم الى المصالح ويحذرهم عن المالكات فيجوز ان
 السادة ويصدقهم من الشك في ذلك وما هو الا ان يقول لولده بين يديك سبع مزارا وملك ما نزلت عليك هذا العلم
 عقل الولد وعنى ملكه الى ان اشد بالبيع او الملك ليس ذلك القول من الولد مستقيم في نظر العقلاء ولو ملك المولى
 لمعاذ من منعه عن ذلك ليس منسوبا الى فعله بل هو منسوب الى قدرته وما قد يرضى عن الاموال من علمه ايدها على
 الاشياء من قال البعض ان من التكليف لا ينافي ما لا ينافي حتمها ولا ينافي ما لا ينافي من التكليف لا ينافي
 ما يجمع من القائلين بما ان التكليف الذي هو لازم من مقتضى وجوده الاول ثم لا يجرى عدم الانتساب
 الى حال العبد وذلك لما بين من ان فعل العبد واقع بقدرته الله تعالى ولا ينفك بقدرته العبد عنه كما هو
 والتكليف بفعل الغير فكيف بما لا يطاق ومن الفعل ما يعلم الوقوع من العبد او معلوم الوقوع من غيره
 الاول يكون ضروريا وعلى الثاني متعذرا ولا قدرة على شئ منها والتكليف في احدى ما كانت الاختيارية فيكون
 متعذرا الثاني ان التكليف امر بالعبادة لا يجرى من التعبد بالفعل انما قدم عليه او التعبد بالترك
 اذا اجمعت وهو امر بالاعتذار من الله عز وجل والتكليف ما لا يفرض وهو حيث يقع او فرض يعود
 الى الله وهو امر لا تعد منه من الاعتراض كلما من جلب المنفعة ودفع المضار والى العبد وهو اما امر او م
 فثبت بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعبد لعدم خلاف المعتول فانه يتردد ان يقال اصل
 نفسك والادب بك اما لا ياد ولا شك ان اعم صانعة حركة التعبد ثم اذ اي النفع الذي تضمنه التكليف للمؤمنين
 والمطيعين معارض بما فيه من الضرر العظيم بالكفار والمصاة والشك ان اضرارهما لا تعد اخرين فلم يوجب الرابح
 التكليف بالانكشاف الفعل المانع وجوب الفعل والافادة فيه اسلا لوجوبه وتعين مصدره فيكون هذا كذا بالمال
 اذا كان التكليف بعد الفعل مع التكليف بتعويض المانع او ما قبل وجوب الفعل والتكليف مما لا يطاق
 كون الفعل قبل الفعل محال اذ لا يمكن وجود الشئ حال عدمه والتكليف بما لا يطاق لا يعد من لا يجوز
 هو بل من جوده فانه لا يقول بوجوبه لان اي ولا يقول بان كل تكليف كذلك اي التكليف بما لا يطاق
 والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويحظر ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون

بنها القسم لانه عند الوعد والطلب الاقسام الحاضرة اتبع التكليف مطلقا الخامس هو بعض التصديقات من اهل الاديان
 ان التكليف بالافعال الشاقة البديهة تقتضي بالباطن عن التفكير في معززة الله تعالى والواجب من الصفات والواجب
 ويمتنع من غير الاضطرار والاشك ان المصلحة المتوقعة من هذه الاعمال في هذه النظر في ما ذكره تربي في ما ذكره وتفضل على غيره
 مما كلف به فكان اجتماعا وجواب الاول في امر في سلاسل الاعمال من ان قدرة العبد وان كانت غير موشرة
 الا ان لها تعلقا بالفعل في كسبها وباتسارها جاز التكليف به فلا يكون كلفا بما لا يعاين بالكلية وجواب الثاني
 ان يقال في ان التكليف من المصالح الدينية والاخرية تربي في كثير على المضرة التي هي فيها وترك الغير الكثير لابل
 الاثر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث ان مخرج حكم العقل بالحسن والقيح وجوب الفرض في الاضطرار مع اجتماع
 التقاضي وهو ان يقول بان التكليف لفرض يعود الى العبد وبه المنافع الدينية والاخرية التي تربي على مضرة فيجب
 بمشاق الافعال وانما عبد ليس له ان يحصل بغيره بل لا بد له من العمل امره وسيله سيدة وفي ذلك ما لا بد ان لم يتكلم بذلك
 الامر غاية نفسه والاعمال فبعضه الكفار والعصاة في قوة بان تلك المضرة مستفيدة الى اعتبارهم بالسوء
 وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع العقل كما هو التكليف به في هذه الحالة ليس كلفا بالذي هو متحصل
 الحاصل وانما يكون كذلك لو كان الفعل ماصلا بغيره سابق على التحصيل الذي هو متحقق به وذكر من انه لا بد
 فيجب لوجبه فانما يتم اذا وجب الفرض في افعال الله وهو ليد وجواب الرابع عندنا المتعذر ان التكليف قبل الفعل و
 ليس ذلك كلفا بما لا يعاين لان التكليف في الحال انما هو بالاجتماع في حال يكون جمعا من العبودية والعدم
 في التكليف كالامارات يعني ان ما ذكره في تلك في التكليف بل في حكم في احوال الفعل فيقال احداثا ما حال وجوده
 فيكون تحصيل الحاصل والاحمال عدده فيكون جمعا من التقيضين وهو اي الاحداث مما لا يشك فيه هو وجوده
 في الاحداث فهو جازا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك في التفكير في معززة ذات الاثر وصفاته وفعال
 اصحابها في التكليف بل هو العدة الكبرى منها وسائر الكليات معيشة عليه واجبة اليه وسيله الى حصولها
 المعين على صفه الاوقات من المشوشات التي تربي عليها على سبل الكليات لعلها في التقيض من قال في العقل
 معززة من البهائم اذ هو في معززة الكليات كات فافادة في هذه ما هم البراءة والعبادة والتسبيح في من البراءة
 من قال بنبوة ادم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الضالين من قال بنبوة عيسى فقط وادريس
 فقط وهو لا حكم اجزا بان الحكم العقل بحسن من الاضطرار بفعل الحكم بغيره كسوا الحكم فيه يمكن ولا يفتقر
 عند الحاجة الى ان لا يغيره من غير ما يجب اعتبار ما في المعززة فوالله لا يما مضاجرة والاحتمال انه احتمال المضرة
 يتقدم برقمه وتترك عند مدتها للاعتناء في دفع المضرة المتوهمه والحوادث بعد تسليم حكم العقل بالحسن
 والقيح ان الشرح المستفاد من البهائم فائدة بغيره في الاعمال العقل لهما من مراتب الحسن والقيح والمنفعة
 وبيان ان المقصود من العقل ابتداء فان العقل ليس حكم العقل لا يتكلمون من الاضطرار بل حكم العقل في شيء كالحالين العبادات
 فيعين الحمد ومقدارها وتعليمها من الاضطرار ولو كان في التقيض الشايع كالعيب الخادق في

الادوية وطبها ليعا ونحاصها مما لو امكن معرفتها لعلنا بالتجربة نفقه دهر طويل من منجمي في ذلك علم الطويل من
 فساد بالعدم حصول العلم ما بعد ما يقعون في المسالك قبل ان يتمكنوا من احدى قدهم شككنا التجربة فهدمنا المستطمين من الجدة
 في تلك المدة ما يكون ملكا ولا يملكون ذلك في ملكهم من ان اقتضاهم ذلك في تيسير العلم بالعادة بطريق التجربة
 القاب النفس وتفضل الصناعات العصرية والتفضل عن مصانع المعاش فاذا اكملوه من العيب فهدم
 المودة واستقروا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفته في معرفته فذكر في من يعيب فهدمنا وقال في
 امكان معرفته انك لا تعلم واحوال الاضلال يتاح لقليل نياض في من المحدث كفت التبعي ليلعلم بالعلم الامم من
 بطلان العيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلو كجزء الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو عيني عند ان النبي بذلك اولى
 فيما تقدم من تفكيره في العباد وهو الانسان مدني بالعلم لا بد من قانون مدني على واقع من
 في نسخ ما يدل على من اني من عند ربه الله لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العادة الا ان الله
 والاعمال لا يقع المطابقة الرابعة من قال باقتلاع المعجزة فلابت التوبة اصولا ان تجوز فخرق العادة
 مستطلة ولو جازها لكانت العباد الجسود وفسادها بالجمود والجمود ما وادى ما يستحيل رجلا للملكة ولقد علمنا
 اب دام وكون من نظر المعجزة على ربه فخر من ادعى التوبة بان يهدم الله عيبه وعباده ما عليه ووجهه قد
 ان عدمه فيكون ظهور المعجزة على يد النسل ولا يخفى ما فيه في تجوز فخرق العادة من الخط والاضلال بالقبول
 المتعلقة بالتوبة وفخرها لا يجوز ان يكون الذي بالاعمال الشرعية في الاوقات المتفرقة اثناسا ما فانه
 حيث نبوة بالمعجزة وان يكون الشخص الذي يتقاصده فخر الذي كان عليه ذلك الى غير ذلك من المفاسد
 التي يتنافى استعمال المعاش والمعاد والجمود اب ان فخرق العادات ليس احجب من اول على السموات
 وما بينهما ومن الغداسا الذي نحن نقول به بالجزم بالعدم وقبح بعضها كما في الاصل المذكورة لانه في امكاننا
 انفسنا وذلك كما في المحسوسات فالجزم بان حصول الجسم العيين لا يمنع فرض عدمه بل يصح التجرم بجزمنا
 مواقع ثابتا لا يتطرق اليه في نفس الشاهد شهادة من هو قاصدا بالعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان يجرم
 الجزم شي من جهة العادة مع امكان فيصنف في نفسه ثم ان فخرق العادة كما هو النبي وكرامته لولي ما هو
 لوجه في كل عصر وادوان فلا يمكن للعاقلي المنصف انكاره او فلا يكون من العادة بل امر عادي بالمعجزة
 ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا لعادة الطائفة النخامسة من قال بظهور المعجزة
 على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه فعلا من افعال الله في فلا يكون تارة فخرق التصديق
 من الله وانما جاز كون المعجزة فعلا مع كون غيره عاجزا عنه اما الله نفسه لسانا النفوس البشرية في المادية
 كما ذهب اليه جماعة فيكون ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها او التراجع فاحسن في بهن هو اقوى
 من اربعة اقراء فيقوى على فعل معجزه غيره وان كان في المادية او كونه سادسا ما به في السحر وقد تضمن
 على جميع ما على كون اسرارهم خارقة في الله فخر به كما دل عليه الكتاب بقوله تعالى فيصطليق منسلا في فخر

[illegible]

والعلم بمحصل شرطه وضابطه على ما وجدناه والفرق بين الامر من ظاهره فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على الوجه
 فيمن التواتر والحاد العلم الضروري بما اذا اترا لاخبار عنه امر لا يقتضي في ذاته لا يسبيل الى العلم الضروري بالبلد المشتملة
 والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعجز في ذلك العلم الشرعي هو الاستدلال على يقين لا غير معلوم ولا العلم بنفس المصلحة
 حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شئ يكون اخباره مشتملا على خبر لا يقتضي منع ضابطة لوجه آخر كما
 من عدم العلم بمحصل الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عنه لا انظر في خبر العلم
 السابعة من احقرت اماكن البعثة ومنع وقوعها كما لو اقتضينا الشرع التي سماه جوارا لرسالة فوجدنا ان العلم
 على الا يوافق العقل والحكمة فخلنا انما ليست من حد ذاته فلا يكون هناك بعثته وذلك الذي لا يوافق
 مقتضى العقل والحكمة كما باذن في الحيوان واليابس كقصة الاكل وغيره كالباب تحمل الجمع والطش في صوم ايام
 معينة والمنع من الملاذ التي بها مصلح البدن مع ادلائق في غير المنع من سعادته وفيه مضار لبعاده فيكون مخالفا
 للحكمة والحكمة في الاشغال المشقة كطبخ الفيا في كونه يارة بعض المواضع والوقوف في بعض والسعي في بعض والعناء
 ببعض وحرمانها ومضاهاة العجائز والعصيان في النوى وكشف الرأس والرمي لالامى رمي القليل جرح لا يترك
 على سائر الامور كخرم النظر الى ما يمشي مشهورة الموحدة الشواهد دون الامة المتناهية وكثرة الحق الفضل في ضعفه
 وجوازها في ضعفين كان يسبح في عجزه جبهة بهد من من عجزه روي في كونه بلوا اعرام وان باصحابهم ثم اشترى به
 من الردج كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما في الصنفين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه والحوادث
 بعد تسليم حكم العقل باليمن والقيح وجوب الفرض في احوال غفيرة اى غايته ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة
 في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدم ما في نفس الامر ولعل هناك مصلحة شرعا شرعا بالعلم بها على ان لم
 في التعبد بما لا يعلم حكمه لطولها للنفس الباقية ولكه قهرا اى تفرقت غلبتها الباقية فيما فيه الحكمة زيادة ابتلا الله
 التعرض للشوايب والعقاب بمعنى ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم القادوت لادخل تلك المصلحة لا يجوز
 امتثال حكم مولاه وسهوه وكان عنها الاما ذات قوة ووسع في العلم فربما صارت بسبب ذلك معيبة نفسا فالتعبد
 بما لا يعلم حكمه كان القياد بالامور ما لا كسر سوتها واما عجايب الله بها الحكمة صارت لما فيها حكمت والى في التعبد على زيادة
 ابتلاء في الحكمة فان النفس باي عملها تعلم مصلحة وكل ذلك مكنه مصلحة حاصلها في الاحكام التعبدية وطول
 انما يلزم غلظة تلك الصورة عن الحكمة المصلحة بطلت بما اطلوه

المقصد الرابع في اثبات النبوة بحسب سبل الله عليه وسلم وفيه مسالك
المسلك الاول وهو اربعة ادعى النبوة ونظمها في قوله
 بالبيان والى هذه فلا مجال للاكثار فيها واما اثباته فبمعجم القرآن وغيره الكلام في القرآن وكذا معجمه ان
 انقول محمدى به ولم يعارضه وكان معجمه اذ ادعى به فقد وازر بميث لم يبق فيه شبهة واثبات النبوة من كثر
 القول فانما لا يجد بحث خطبه وقوله فانما ادعى من قبله وقوله فانما ادعى من قبله وقوله فانما ادعى من قبله

لا يميل
 وقوات مع انه
 مقام خدوت
 فاشتمل على
 على نفس امار
 كليل بغير مبالاة
 وان مقصديك
 من ذلك على
 كبريا وكسلا
 ما وجدته من خلاف

لو عود من القوترة وما يتوفر له واما الى فكله سدا والقصود اكثر عدد من حصص البطيخ وادوم الناس على اخذ
 عليه بطن وجوار والمناخ اى حين اذ قد يجرى به ولم يمارض يكون غير مفقود منها سبقت من بيان حقيقة المعجزة وكذا
 والكلام على نه الطرية سواء اجزا يعلم من المصل المتقدم فان يشبهه التقي اورد ما استكر البعث يمكن ابرادها
 بهنا وما جربا يعلم من هناك البعث فلا يمتد بنا الى ما وراءه فكلهم لان في وجه اعجازه وفيه شبهه القاريين
 قدامى في فصلين

الفصل الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على ذهاب فيل هو اشتمل عليه من العلم اى التفسير
 القريب والاسلوب الجيب الخافض لظن العرب وغيرهم في مطالعة اى اوائل السور والقصص غير او مقاطعة
 اى او اخرها ومطالعة اى او اخر الاى هى كمنزلة الاسجاع في كلامه فان هذا الاسود المذكورة وقعت في القرآن
 وجه المصداق في كلامه وكان اجزا من عدة وعليه بعض المستزاد ونسب وجه الاعجاز كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي
 لم يبعد مقلد في خرابهم وتقصير عما دعت بلاغتهم وعلينا لمحاكاة اهل العربية ثم نعم قالوا في تفسير البلاغة عبادا
 استنسا قولهم البلاغة التغيير باللفظ البالي اى المذهب بطلوه عن معاني المفردات وعلينا ما واثمنا على مناقبها
 عن الحسن الصبح اى المناسب لتمام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والاداء عليه وعلى
 عاظمها اذا ما شئت اللفظ والروى المعاني ومطالعة اللفظ وان كان الكلام اشغول وطيب البلاغة المتشابهة الخلف
 فيه والحق ان المعجزة منها تنبؤية لا شعورية فكل اللفظ الشرعي لا يعلو المعاني المصوبة ولا يترك ان المعجزة
 من تلك اللفظ في الكلمات تجاه دون الممكن من مرئها فاما غير قناه الا لا يتغير وجه اللفظ فبى انفس من اللفظ
 الواقعة وافده مطالعة لغاتها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وكما اى الالة تباين ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه
 لا يكره من لادنى تميز معرفتها بعيا في الكلام ولما كونه في الدرجة العالية غير المتعدية بهذا القدر يحصل الاعجاز والادنى
 هو مظهر غاؤه لا حاجية بهات على هذا الى بيان العادة المقصود فيما اى من مراتب المكنة من البلاغة فان
 اى لما كونه في الدرجة العالية اعجازا من العادة فبى لان من يتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجه
 فيه خروجا باسرها من افادتها الى الكيفية من الافعال القليل ومن عزوب ان كيد واخراج التنبية والتشبيه والتشبيه
 من باب المثل ما كان الاستعارة وحسن المصطلح من الكلام وحسن التماسك والتقديم وان غير الفصل
 والواصل وانكر ما يخلو من القلة الغنى اى الركاكة ما شئت من التماسك والشارع لا تفر عن استعمال
 الى غير ذلك من انواع البلاغات بحيث اى وجهه شئت على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح لادنى القرآن
 واكيد الميز بين فنون البلاغة فاما اى من تلك الفنون الالهة من العادة فبى حسن التماسك والتقديم والتشبيه والتشبيه
 لم يقدرا شيئا من ذلك ولا يقدرا احد من المصطلح والاصلين الى عدة البلاغة من العرب القراء وان اسطر فوجدوا
 في ترتيب كلامه على وجهه من معاني من المذكر لادنى جه فنون البلاغة فاما اى من غير ذلك
 لهما اى لم يقدرا ولا يقدرا كل واحد اى ان المصطلح من العرب القراء فبى حسن التماسك والتقديم والتشبيه والتشبيه

ارباب العلم والنشر والخطب فابته الايتشاف ونوع واحد من انواع البلاغة على وجه التزام غير في كلامه لما كان
 فيه قصر او التكرار عن مطلبها كما ومن كان اعرف بالترجمة اى لغة العرب وقنون بلاغتها كان اعرف بما جاز
 القرآن المتفصح على بلاغته قال القاضي الباقلاني هو اى وجه اعجازه مجموع الامر بين اى النظم القريب وكود
 في الهمزة العاليتين من البلاغة وليس بها اخبار عن الغيب نحوهم من اهل العلم بغيره في بعض شئ من افسر عن غلبة الهمز في
 جميع ما بين التثنية الى التسع وقد وقع كما افسر به وذلك كغير يعرف جميع القرآن واخباراته عن الامور المستنبطه كالتي
 على وقتها وليس وجه اعجازه عدم اختلافه وثنا نفسه مع ما في من العلل ولا امتدادا وشكوا في ذلك بقوله تعالى
 ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيها اختلاف كثيرا مثل اعجازه بالعرف على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل
 القرآن قبل البعث لكن الله صرف عن معارفه واختلافه في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والخطام من
 المعترف بمرم الله من علم قدرهم يعلموا وذلك بان صرف هذا اسم الياسم كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفير الالباب
 والاعية في قطعها كالتصريح بالجزء والاستدلال من الرياضات والتكليف بالانقياد وتنبه للصرف في المعاد فيكون
 معجزا وقال الرافضى من الشيعة بل سرهم بان يسم العلوم التي يحتاج اليها في المعارف بل معنى ان المعارف والادب
 بمثل القرآن يحتاج الى علوم لا يتعدى بها علما وكانت تلك العلوم حاصل لم تكن تعلم سلبا عنهم فلم يتعلم قدره علما
 الفصل الثاني في شبه القادوسين في اعجازهم والتوحيى عما قالوا اول وجه اعجازهم ان يكون بيان
 يستدل به عليه بحيث لا يتعدى رتبة او اختلافا لم يسمى في وجه الاعجاز اذ اذ لم يكن في ذلك ما يستدل به على اعجازهم
 ثم قالوا انما يذكرون من الوجوه لا يصلح الاعجازا اما النظم القريب فانه امر سهل يسا بعد ساه فلا يكون وجوبا لاجاز
 ولا يفرقها حقيقة على ذلك واسلوبه ومن مما قد تولى الضيل وما ادركك بالقبيل لربوبه وقل وعرفه علومه وعلل واما
 البلاغة فوجوده الاول انما هو في المبلغ غلظتها او المبلغ قصيدة للشعر وتفعلا الشعر عن الوزن والنظم
 ثم قسمه الى اقسام سورة من القرآن وانتم تسمون التمدني بها وبقينا ولما قوله فاذ لا سورة لم يجد المعنى
 فيها في البلاغة فيقال ربما زعم ان الاصح معارضه الذي ليس اليها ولا به في المعنى الذي يستدل به على صدق
 المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس اليه في مدعيه حتى نحم بعده قد ما تعيننا الوجه الثاني
 ان اصحابه اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة للمعوذين ليست من القرآن مع انها
 اشهر سورة باولها كانت بوجهها بلغت حد الاعجاز والتعريف من غير القرآن فلم يخففوا في كونها من الوجوه التي
 انهم كانوا قد جمع القرآن اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشورا عندهم بالعدالة بالذات وقد تبين لم ينعوا في
 الحديث او يسمون بالقرآن بغيره وهو ان كانت بلاغتة واسمها الى حد الاعجاز لغيره فذاك ولم يمتدحها
 وصفها في المحصن الى حد الادب الى بيتها او يسمون الوجه الرابع لكل مناهة من باب في اكمال بعضها في بعض كسر
 للاحاد معين بلطف عقده ولا يتجاوز ولا يفي كل زمان من فائق قد فاق ابننا لسانه وصل الى مرتبة من تلك
 المرتبة لم يسم اليها غيره في حصره وان لم يكن اى لغة فخص آخر في حصره فخلص محمد انا اخص بل حصره فاق

عبر عن مثله بل زاد ولو كان ذلك معبراً كان ما أتى به من فاق القرآن في مناجاة من المصنعات في حشر
 الأصحاب من هو مروي البطان وإنما ذهب القاضي لظان منهم غير العزالي في غيرهم بصيرة معبراً عما لاخبار
 بالغيث فخرجوه الاول اذ ما ذكر كونه وعلى سبيل الاتفاق لا يفرق عادة كما في المزمع والقرآن الا ان يكرر ذلك
 الاخبار الى ان يصير حاله كالمادة فيصير معبراً اذ ما ابتدأ في مرثب الفكر الى حد العجز عن فهمه بل قد تضمنت
 يعلم بلوغ القرآن في الخبر بالغيث مرتبة الاعجاز التي في ان يقع ذلك الاخبار كمراسم المحبين والكتب كما دل
 عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاق الثالث انه يلزم من ان لا يكون من الاخبار بالغيث من القرآن معجزات اكثر
 القرآن عن صفته الاعجاز وهو بطرما عدم الاختلاف والتناقض فيمنع طول ظهوره الاول ان يثبت تناقضاً لا يتخلل وما
 علمنا ان شعره في القرآن ما هو شعر نحو قوله من يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب فاعيد من انظر عجزاً من كماله
 على وزن فعلون فعلون فعل من قوله والى لان كيدى تميم ونحو قوله يخرجه من نصره عليهم وقيمت صدره فمكون
 فاذ انما الشيخ كسر البصر في ونحوهم فتجد النعمان في مكنون كان حوزة بلا شبهة سيما في القرآن ما هو شعر ليسا اذا
 تصرف فيه باني في غير فانه يوجب كيد على اوزان يجوز الاشارة الى ان فيه كيد بالانقال فافهمنا في كتابنا من
 في وقال ولا تطرب ولا يأس الا في كتاب مبين ولا شك انه لكسر القرآن على كثير العلوم من السبل الاصولية
 والطبيعية والرياضية والطبية والا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامها مطابقة لواقع الاشياء ان فيه اختلافاً
 بالصحة وعدمها في المعنى نحو ان هناك ساحران قال عثمان من عرض عليه المصحف ان فيه لمن كسبه في
 العرب بالسهم الرابع فيه تكرار المعنى عايد بلا فائدة كما في سورة الرحمن من قوله يا ذا الزكر كما نكذب ان ما فيها من
 اثنين مرة وفيه تكرار المعنى كقصة موسى وميسى كذالك وفيه ايضا الواجب نحو كذا عشر كذا وكذا في خلال اعظم من
 الكلام الغير المفيد الخامس في اختلاف في حيث قال ولو كان من عند غير الله لجدوا فيه اختلافاً كثيراً
 في عرض الاختلاف لعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم لا نجد فيه اختلاف كثيراً لانه يكون ثم الاختلاف مما هو
 ظنا بكثره من اختلاف في المعنى والاولى ما تبديل اللفظ او التركيب او الزيادة والقصصان وكل
 موجود فيها ما تبديل اللفظ معش كالصوف المنقوش بدل كالتنقوش فافهمنا الى ما ذكر الله بدل فاسودا وشل فافهمنا
 العجيبة بدل في كالحجارة وشل السارقون والسارق والسارق والسارق والسارق والسارق والسارق والسارق والسارق والسارق
 عليهم السكينة والهدوء بدل الله والسكينة ونحوها من سكينة الحق بالموت بدل الموت بالحق والاولى زيادة
 نقصان التيسر بولي بالذين من أنفسهم وادوا بما هم وحب لم يفي به الا قراءة يا مونس فيه قوله وحب لم يفي
 ما يشهد نقصان وكذا الحال في قوله تسع وتسعون فيمات في الدنيا والاختلاف في المعنى فموتنا ما بعد من اسرارنا بعبادة
 الظهور والرب وربنا ما بعد من اسرارنا بعبادة الماضي وبق الرب والاولى دعا والاشياء في خبره في شل
 ركب بالقيت وضم البار وشل السطح ركب بالقيت وفتح البار والاولى اخبار من حال الرب والثاني من حال
 في السادس ان لا يوجد عدم الاختلاف في كثير من الطلب والقضاء بالحوال بحيث لو قيلها الى البلع او لم

على ذى مسكون الانصاف والعدل فينبغي ان اثبات النبوة كون القرآن بحكمة اود سورة الطوال هو ادبها مما لا يخفى
 ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول مجادله للمعارضه وتوقيع الناس ذلك من عند صفت وغدا الكلام على طلب
 وشعر الشعر اعلم اجد منها والجواب عن الثانية ان الاحاد لا تارض القاطع به وان اختلاف الصحابة في بعض
 سور القرآن مروى بالاحاد والنفيد للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المنفرد للتعين الذي يفيض القرآن في
 مقابلة تلك الاحاد وما لا يثبت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم يختلفون في نزول على محمد عليه الصلوة
 والسلام ولا في بلوغه في البلاغة والاعجاز بل في مجزؤه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده واما سلمنا
 قائلون فيما نحن فيه لا يثبت الا في كوننا من كل سورة كما هو المقول بالمجدي لا في رخصه ومن القاطع فقط
 وفي الباقي كثبت للقرآن كما هو قوله القديم او كونه خافرة اتركت مرة واحدة لفصل بين السور كما اختاره اخذ
 رجس الله في كوننا من القرآن في اوائل السور او لا خلاف فيه ومن خالف به فقد فهم ما وجوب من التثنية
 ان اختلافهم عن جميع القرآن فيما ياتي به الواحد من آية او آيتين انما هو في موضع من القرآن وفي التفسير
 حالت غيرهما من بين الآيات لا في كون من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عده عن مكان النبي
 عليه الصلوة والسلام كان يوجب على قراءته في صلواته بالجماعات فما اتى به الواحد كان شيقا كونه من القرآن و
 البينة او اختلف انما كان لاجل الترتيب فلا شك انما كما مضى ونقول ان التواتر يثبت بالقرآن قد يفيده
 وهو اى كونه من القرآن هو المدعى ولا علينا اثبات ذلك العلم بالتواتر والقرآن قلنا انما يختار ان كان
 به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالاحاد والمنفرد الى القرآين ثم نقول لا يضرنا من يصدده عدم احوال
 الآية والآيتين فان المعنى هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بجماعها واطمأنت آياتها وجماعها بجماعها
 ان المعنى يظهر في كل زمان من جنس الغلب على اهل ويلقبون فيه القاطع القصوى والدرجة العليا فيحققون فيه
 في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شابهوا ما هو خارج عن حده الصناديق
 اد من عند الله ولو لم يكن احوال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولقد انهم لو كانوا من اهل تلك المعجزة
 التي كانت المعجزة من نفسها وكانوا متباينين فيها لا يكتفون ان يوافقوها وذلك كما سمعنا في زمن موسى عليه السلام فما
 كان قابلا على ابله وكانوا قد ملكوا هذه سنة فلا علموا ان السورة الكافون فيها جدا سمعوا ولهم لما لا يثبت
 الحق فيهم روادعوا انقلب لهما ما يكتفون من الذي كانوا يظنون انهم يظنون من الحق الثابت الى الباطل
 الباطل من غير ان يزدروا علمهم او خارج من اسم وخلق البشر بل هو من عند الله فاستدوا به واما خروج
 ما لا يصدده في هذه الصناديق انهم لم يسموا الذي يعلم اسم وكذا اغلب من زمن عيسى عليه السلام فما
 كان قابلا على ابله وكانوا قد تهاجروا به في باطلهم الكمال في باطلهم الان احيانا لم يثبتوا واما اولئك الذين
 هذه الصناديق الطيبة بل هو من عند الله فاستدوا به واما خروج ما لا يصدده في هذه الصناديق انهم لم يسموا الذي يعلم اسم وكذا اغلب من زمن عيسى عليه السلام فما
 الى الدرجة العليا وكان بها انهم لم يسموا الذي يعلم اسم وكذا اغلب من زمن عيسى عليه السلام فما

تشميد ذلك بمن تبعها فكل من اتبع عليه الصلوة والسلام من جنس انما هو فيه بما عجز عن مثله جميع البطار
الكلالين في عصره مع ما عظم عنهم من كثرة المعازير والتشاور والذكاء رتبة حتى ان منهم من ات على كره ومنهم
من اسلم بوضع قوة النبي عليه الصلوة والسلام عنده ومنهم من اسلم على نفرة مثله سلام لغيره الصغار والاعلى
والوكان لثلاثين منهم من استعمل بالمعازير والركبة التي هي محلة العقول كما عرفت سيله بار ولعله والاراس
درغاوا لاجل صلاتهم والاعمال والاعمال ومنهم من عدل الى المعازير والاعمال لغيره الصغار والاعلى
والاعمال لغيره الصغار والاعمال ومنهم من عدل الى المعازير والاعمال لغيره الصغار والاعلى
علم ذلك من عند الله قطعا سادنا من القرآن ليس معجزا بل غرضه لكن لم يجوز ان يكون معجزا بالاجابة عن الغيب جدا
الشبهة الاولى ان يقال هذا المعجز من ان الله لا يخبرنا ليس بمعجزا بل غرضه لكن لم يجوز ان يكون معجزا بالاجابة عن الغيب جدا
عن المعجزات المتعاقبة فيما بين اهل العرف ولا شك ان قد بلغ الاخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ العالي
للعادة ولما كان بيننا من انكفينا العلم به اجمالا وما هي بما ذكرناه في جواب الشبهة تخرج جواب الشبهة
الثانية فان يقال ان اخبار النجسين والكلية لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم من الكسوف والخسوف من باب الكسوف
الذي هو قطعا البقي التلقية لاس من قبل الاخبار بالغيب واما عن التلقية يقال انكفينا في اثبات النبوة احتمال الاخر
على ما هو عار في العادة ولا نعرفنا عدم احتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس معجزا عندنا القابل سلطنا ان لا
اعجاز في الاخبار بالغيب لكن لم يجوز ان يكون المعجز ما يتبعى عند الاختلاف واما الشبهة الواردة عليه فالجواب
عن الاولى ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر واما بصير اليه مغير من الشارع اذ زيادة او نقصان لا يؤثر في
من ذلك خرج عن ما سلوب القرآن ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصادر له وانما هو وزنه وذكاه من
القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعر الا لا يرى ان ما يقع من ذلك الموزون في نثر
البطاريات اتفاقا اى بلا قصد على الشدة ولا بعد ولا قائله شاعر او من قال بغيره ما وقع السوق واستقر الحكم
والجواب لغيره بهذا القدر الموزون الصادر عن شاعر او لا كما شعره ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب
المذكور في الآيتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اراد به بالعموم وانقصه مما يحتاج اليه في
الدين او القرآن مثل على جميع اصوله وعن التلقية انكفينا في اثبات النبوة زيادة او نقصان لا يؤثر في
المعنى ونقصه ومنها انما هو القدر على ايراد المعنى الواحد لاجل ان لا يخلو بالاجابة والافاد وهو احد
الغيب الباطنة ومنها ان القصة الواحد لانه مثل على امور كثيرة فيذكره لانه وقصد به بعض تلك الامور وقصد
وبعضها بتما وبالعكس اخرى واما قول ان هذا من سائر ان قيل فليس كذلك والكتاب ولم يرد ان هذا هو الحق وان هذا
وزعم ان كتاب المعصية قد تعلق في كل بيت بالاعت وقيل انما هو الالف في الله والاسماء الستة في الالحاد
لما لا يتقبل من العرب نحو قولان ابا و ابا ابا و قد بلغنا في الحديث عابا و على هذه الالف قد اقبل العرب على
فيها المرغوب وقيل ليس بالالف عالم المذكر بل هو خصوص هذا الذي يلفظ بالالف زيد به انقول فقط ولم يفسر

والنور على حال النوع السادس بجميع المواد من بين اصحابه وادواته فانه قال اني رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انصح رجلا من رعاياي ان لا يملك من الدنيا شيئا الا ما يملك من نفسه فاعلم به نزل فاعلم به نزل فاعلم به نزل فاعلم به نزل
 وقال له اني انشر ابليس قال انفس فلقد رايته في النار ووجدته بين اصحابه ولم يزل الناس يرددون حتى يروا
 وروى ان عدو الواردين كان باين السبعين الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب فمنها ما ورد به الخبر
 ومنها ما يظن به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بان نسيب اول من يموت بعد من يذود اجد وكان كما انكم
 واما اخباره عن خلافة خلقه وادواته فبين بقوله الله من بعد في المثلثي سنة ثم يفسر كما عرفت واخباره عن
 مقتضى الحسن والحسين ودم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاسكندرية ايسر في
 ذلك من اخباره التي ظهر صدقها من بكت عن هذا الجنس ووجه كثير لا يحسن ثم نقول كذا بعد من هذه العلوم التي
 لاقرآن وان لم يتدبر فالتقدم المشترك بينهما ووجه ثبوت الجوهرة متواترة شبهة لمخبر حتى في سلامة حاتم ووجه
 ان في ثبوتها بغير المسلك الثاني من مسلك ثبوت جوهرة عليه الصلوة والسلام وقد ارتقاءها الى ما بين
 وارتقاءها الى الغزالي في كتابه الحسني بالمتقدم من الصلوة والاستدلال باحوال قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها
 وذلك ان عليه الصلوة والسلام لم يترك في حياته الدنيا ولا في حياته الدنيا ولا في حياته الدنيا ولا في حياته الدنيا
 تشييره ولم يقدم على فعل شيء الا قبل النبوة ولا بعد اذ كان في غاية الفساده كما قال انتمت جوامع الحكم وقيد
 بحسن في تلخيص الرسالة انواع المشاقات وصبر عليها بالانتماء على عزيمته ولما استولى على الامم وبلغ الى حجة الوداع
 في نفاذ امره في الاموال والافس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقته واحدة شريفة
 واما خلافة العظيم فانه عليه الصلوة والسلام كان في غاية الشفاعة على امته حتى خولب بقوله فانه سبب تفكك عليم
 حسرات وقوله فلكماك اجمع تفكك على انما هم وفي غاية السعادة على امته حتى خولب بقوله فانه سبب تفكك
 البسط وكان عدم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريش اعرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى لم
 وحواه فلم يفتت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء ارباب الزهد في غاية التواضع
 واحكامه المحمدي لم يفتت في الكتب الفقهية وانه امته شجرة الاطال فانه عليه السلام لم يترك قط من اعدائه
 وان عظم في الخوف من الله يوم امد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشماحته بجهاد ولولا الكثرة لبعثت
 انشراحا من الناس كما وعد الله الله وانه يصحكم من الناس وفتح ذلك مادة وادخلت على اعداء
 الامم راجع في المحرمات المأخوذة في غير الاستدلال اسي وبان لم يملكون حاله وقد تلوذت بالاحوال فكيف
 قول باحواله وحلفت عليه بقوله من امور من يتبعه علم ان كل واحد منها اذا علم ان لا يدل على نبوته لان انما
 شخص يبرز في نفسه من سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعهما لا يحسن الا لاني انما فيها اجتماع علم علم
 في ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما ذكرناه ولا بد ان يكون من افاضل الحكماء من
 الاخلاق الحميدة التي جعلها الناس قدوة لحوالهم في الدنيا والآخره المسلك الثالث

وبعد ما دلت على اختلاف واحد منهم في ذلك غير ان الارادة من الخواص جوزوا عليهم الذنب وكل فوجب عندهم ان يفرغوا
 بتجوز الكفر بل يكمل عظم العاصي بحال البعث الذي لم يعلم ان ذلك بعد نبوة جوده اشيعته الظاهر اى انما الكفر
 عند خوف الملك لان الظاهر الاسلام ان القادر لنفس الى الملك وذلك بانما قيل ان لا يقضى على اخفاء العبد
 بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اول الاوقات بالتيقن وقت الدعوة للضعة بسبب قلة الموافقة واعداء وكثرة
 وايضا ما ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوفه الملك
 خيرا الكفر فاما كباير وصفاي وكل واحد منهما اما ان يصدر بعد ما واما ان يصدر مع اول اقسام اربعة وكل واحد منهما
 قبل البعث اوبعد اذ انما كباير اى صدورهما عنهما بعد الجموع من المحققين والايمة ولم يخالف فيه الا المشوية والاشعرية
 من المانعين على اشتقاقهما قال القاضى والحقون من الاشعرية ان البصيرة في احوال التبليغ غير واجبة عقلا
 اذ لا دلالة للمعرفة عليه فاشنع الكباير عنهما مستفاد من اوسع واجمع الالته قبل ظهورهما للناس في ذلك وقت
 المستقر بنا على اصولهم الفاسدة في التفسير والتبليغ العظيمة ووجوب رعاية الصلاح والاميل متفق وذلك عقلا
 لان صدور الكباير عنهما لا يجب سقوطه بجهنم عن القلوب والخطايا وتثبت في اعيان الناس فلهذا الى الفرقة عنهم
 وعدم الانقياد لهم ولا يزم من افساد الخلق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدور عنهم
 سواها على سبيل الخطا في التاويل فتوزد الاكثر من والتمتار خلافا واما الصغار فمما يجوز ان لا يجازي فانه
 الى ان لا يجوز صدور الصغير والاطلاق السوء النسب ان الخطا في التاويل وهذا التجوز منهم عما هو فيها ليس من صفات
 الخبيثة كما ستعرف واما صدور الصغار فمما يجوز ان لا يجازي اكثر اصحابنا اكثر البصيرة لولا الصغار فيصير في كل ما علموا
 به الا ان لا يفسد والحكم عليه بالخشية ودنا الله كسر حجة اولئك فانه لا يجوز صلاحا لاسلوا لعمد الا اتفاق المذكور
 به فيما ليس منها الظاهر وكما سبقت في حكام وقال الجاهل بخوزان يصدر عنهم غير صفات الخبيثة سواها لانه
 عليه منصوص عنه وقد ثبت في اكثر من المتأخرين من العقول كالانعام والاسم وجعفر بن بشر وباقول نحن معاشر العقلاء
 بها كل بعد العوى والاتصاف بالنبوة وانا قبله فقال اى اكثر اصحابنا جميع من العقول لا يمنع ان يصدر عنهم كبرية الا
 دلالة للمعرفة عليه اى على امتناع الكبرية قبل البعث ولا حكم للعقل بانما عدا ولا دلالة لجمعية عليه ايعا وقال اكثر
 يمتنع الكبرية وان تاب منها لانه اى الصدور الكبرية يوجب الفرقة ممن ارتكبها وهى يمتنع عن اتباعه فيقتض
 مصالح البعثية فمنهم من منع علمها بتفسير الطبع عن متابعتهم طلقا اى سواهم من انهم في ذنبا لهم اذ كان كغير الاما
 اى كونها ذاتيات والفجور في الابار ودارتهم واستمر نالهم والصفاء بالخبيثة دون غير ما من الصفات وقالت
 الرافضة ان لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة ولا حمدا ولا سواها ولا خطا في حق الله ويل بل بهم من ان عندهم
 قبل الوحي فكيف بعد الوحي لان على ما هو المتعار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبار والمقتدر
 الصغار بعد اوجوه الاول لو صدر عنهم ذنب لم يتابعوا بعد عنهم فمعرفة انهم ارتكبوا الذنب اذ انما يتابعوا علمهم
 وفيها لم واجب لاجتماع عليه والقول انهم لم يتبعوا فانه من غير محتمل الله ان في لو انجواروت شيئا من

من المصطفين الاخيرين في كل الامور خلافا لصدور رتب عنهم لا يقال الاستغفار لايتنا في صدور الذنوب بل
 خول نقال في حمارنا الكتاب مصطفين من عباده فمنهم من انفسهم قسم المصطفين الى العالم والمقصود السابق
 اننا نقول الصغير في قولهم راجع الى العباد الى المصطفين لان عودوا الى الاقرب المذكورين اولى فندهجج
 والصغيرة وروها الامام الزراري في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنفات تعلم ان ولايتنا في محل الخلق
 وهي صفتهم عن الكبرية سموها عن الصغيرة عمد ليست بالقوية لان الاتباع لما يجب فيما بعد عنهم قصد الاسط
 والحق في القصص ان لايتنا ما عذر وروا الشهاده مبنى على العشق الذي لا يثوب لرجع الصغيرة عمد اجمع الكبر
 سموها والامر في انما يجب في حق التمسك الكبر يدون السابى والصغيرة النادرة عمد مصفوه عن صفت
 الكبرية وعليك بالتامل في سائر الدليل وجميع الخالف الذاهب على جواز الصدور الكبرية عنهم بعد
 البعثة سموها وجاز الصغار عمد البعث القصص الانبياء انما في القرآن او الاحاديث او الاثر في تلك
 القصص توهم صدور الذنوب عنهم في زمان النبوة والحوادث عن تلك القصص بما لا انما اما كان منقو
 بالاحاد وجب رد بان نسبة الفا الى الرواة جهن من نسبة للعاصي الى الانبياء وواجبت منها قوا انما
 وام لم يحل آخر حملته عليه ولقد فرغ من طاهر ولد لكل الصدور والم تجد له على ان كان قبل البعثة او كان
 من قبل ترك الاول بون صفات صارت عنهم سموها عليه اى لا يتبقى كونه من قبل ترك الاول ولا طهرا
 الصادرة سموها عليه في مثل قولنا لا ينفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ولا الاستغفار
 عنه ولا الاعتراض بكونه ظاهرا لهم كما في قصة آدم لم يعي ان ذنبه الامور الثلاثة لايتنا في المسلمين في الآخرة
 انزل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراض لظلمتهم او عندهم الا يرى ان حسنات الامار
 سيأت خللا لك ليس ترك الاول منهم وكذا اذكاب الصغيرة سموها ذنبا ولا يتعذر من عنه ولا يعرف ان يكون ظاهرا
 او ان الحى ولان قصد ابرهنا من القسم وكسر لما بانها اذكبت ذنبا لا يتصلج فيه الى الاستغفار ولا يفر
 به على سبيل الاعتقال والتعذر كما يظه عندنا كما سمع من اذ الصغار عمد فله زيادة في نفسه في الجواب او
 يزداد له وجه آخر وهو ان يقول ما تزان العاصي عنهم صغيرة عمد الكبرية لا تقتصر بالجملة من استلها
 الخالف بالقصص المنقولة وجوابنا بعد تفصيلها اى من ذلك انما قصد آدم عليه السلام في قوله اى تكلم بالله
 او غيرهم في التمسك بهما من شدة اوجه الاول في قوله قصص آدم ربه وكما يقوله تعالى فان الصبيان من الكبار في ليل
 قولنا في من بعض الله ورسول فان لا يثبت في الخفاء تركه ذلك لا كما اظهره الشيطان بقوله لا تتق
 من العادين الا في قولنا ب عليه ولو لم يكن التوبة الا من الذنوب لانا التوب من المعصية والعصية
 على ترك العود اليها الثالث مما افته النبي عن اكل الشجرة وارتكاب منى عند ذنوب الرافع فكلوا من ثمارها
 جعلها الله من الثقلين على قدر الاكل منها والظلم ذنوب الخامس قولنا في طاعة حنانيا بن ثعلبة انما
 وان لم تقف لنا وترحمنا فكلوا من الثمار والظلم ذنوب الخامس قولنا في طاعة حنانيا بن ثعلبة انما

اساوس قولہ تعالیٰ فاذا دعا الشیطان عنہما فاخرجہما مما کانتا فیہ واستحق الاخراج بسبب ان
الشیطان بدل علی کون الصادر عنہما کبرۃ کلنہما فی الجواب کیست مدعی الہی الخیرۃ ولا یشک انہما
کان نیابۃ عن التعلیل الاحکام وبل کان الاجتناب بالعبودۃ الایضہ تکلفیۃ کما یل علی قولہ تعالیٰ
فخوۃ ثم اجتباہ ربہ کتاب علیہ فان کلہ ثم للترانی والمملیۃ فہذہ التقنیۃ کانت قبل النبوة وبل
الوفیۃ اسی العن فی الانبیاء بکشل ہذا التمسک الظاہر وجہ اللقیۃ والجرۃ فی الضلالۃ والجلس المفرط
والفواج وقد تمسک فی ذہبہ فی ذہب آدم بقولہ تعالیٰ ہو الذی ملککم من انفس واحدہ
آدم وجعل منہما زوجا یسکن الیسا علیما لیسنا حملت حملہا خلیفۃ الایۃ فان الضمیر
قوله جعل لہما شراک الیسا انہ لم تقدم الیصلح لاک سواہما والضمیر فی انہ سجۃ قصہ رعونہ
الاشراک وقبیلۃ ان حوالہما اختلفت اسے مان وقت اکل حملہا جبار الییس نے غیر صورتہا
لما فصل فی ہلک سببہ قتل با ادر سے علما الادوا لعلہما رجع الیسا وقال کیست تجد نیک خلق
انما مما خففتہ فہا فی لا استطیع النیام فقال ارایت لودھوت انہ یجید اننا شغلہ
مخل آدم المتبیت باسکے فقال نعم ثم انما کلت ما حرم بینہما لادم فجعل لہ حون اللہ لیس یتبیتا
سما لہما اسے ولما سوا لکون من الشاکرین فلما ولدت سوا جبار الییس فقال سیتہا ہی قالت
ما اسک قال عبدہما ارث کان اسمہما ارث فسمیۃ بعبدہما ارث ورختہ ہلک آدم والجماع
ان اکثر المسلمین علی ان الخطاب ہے ملککم لکیش وعدہم لایسہ آدم کلیم والنفس الواحدہ
تختہ وجعل منہما زوجا اسے جعلہما حریتہ قریشیۃ من جنسہ لا اولاد خلقا منہما وافرہما بائنا سہما بائنا
بعبدہما ثانی عبدہما العرب وعبدہما دار وعبدتہ والضمیر فی مخر کون لہما ولا عبا بہما علی
ہذا علیس الضمیر فی جعلہما لادم وجوہا ان صح لادم زوجۃ تہین الدیل فی التفرک فی الاولاد
ولعل اسے لعل الشراک الذکر فی الایۃ ہوا الیس ابی اطاۃ الشیطان وقبول وسوسۃ من الرجاء
عنہ الے اشراک مطاوعہ للشیطان فی الفصل وکذلک الیس المتفرج علی الرسوۃ غیرہا
حمت الاختیار لکلا یكون معصیتہ وذنبا ولعلہ کان قبل النبوة فان کلت قدرۃ تعلق الکفر من
الانبیاء مطلقا کلت معنی اشراکہما بائنا انہما لہما الیس نے سببہ ولہما بعبدہما ارث
کما مر قصہ الیس ذلک کفر بل ذلک یوزعہ ورہم لیس النبوة وقد یقول معنی جلا ذلک
اولادہما علی حذف المغایر کما یل جمع الضمیر فی یفر کون فہذا اسے من ذلک لیس
قصۃ ابراہیم علیہ السلام والفر ما یہسم الذہب نے قصۃ امر ان الاول قولہ نے حق
الکواکب نہ اسے فان کان ذلک من احتقادہ کان شہد کا والا کان کذبا والجماع ان
یقال لایسکے ادا سے ہذا الکلام صدر عنہ جمل تمام النفر نے معرفۃ اللہ ولکن مینہ زمین النبوة

او لا يتصور رتبة الابعاد تمام النظر فلا اشكال ان يختار ان لا يتقدمه فيكون كذا صادرا قبل البتة وذلك
ان تقول انما قال ذلك على سبيل العرض كما في برهان الخلف ارشاد الصائبة او ما حصل فاذا ذكرنا
الكلوك كوكبات اربابا كما يزعمون لزم ان يكون متغيرا فلا وهو لا الشئ في من الامهين قوله رب ارحمني
كيف يحيى الموتى والملك في قدرة الله على احياء الموتى كقول الجواب ان ذلك السؤال لم يكن محققا
في الاخبار والقدرة على احياء الموتى في الآخرة تصحيح باطله لان في بين اليقين من العلمانية ليس في علم اليقين
فان الوجود بمصادات الحواس والذواغ سلطانا على القلب عند علم اليقين وكون عين اليقين وقد
يقال انما سأل عن كيفية احياء الاعداء لان الامانة بكيفية المفصلة اقبى وارسح من المعركة الاجمالية
التي لا تتعدد بين الكيفيات المتعددة مع العلمانية في اسفل الاحياء والقدرة عليه نه وقد قال ابن عباس
كان وعدان بعثت نبيا يحيى بدماء الموتى وذلك علامة ان الله قد اعطاه خليفه فارادوا برأيه ان علم
اوهو هو وكيف لا يحيل الاية على ما رواه الشك في قدرة الله كقولهم لا حولون بتمس اوهو هو اجملك فوجدوا
وهو تمسك به من قعدة ابراهيم عرم بن فلك كبيرهم فاكتبه فقل هو من قبل الاستغاثي السبب
فان حاله على الكبير زيادة عظيمة لذلك الكبير ومدة ان كثر فلو ان اليوم فقال اني اتقنم والنسب في علم الوجود
وذلك في مقبر كذب قلنا انما هو اليوم يستدل بما على توحيد الله وكمال قدرته من اوهو هو الخاضعات والبرهان
الحكم على النظر فقل الله اخبره بان اذ اطلع النجم الفلاني فانه يمرض ومن قعدة من عرم كوكب من وجوه
الاول قوله فو كونه موسى مخفى عليه ولم يكن كذلك القبيح حتى ابي لم يكن مهابا ولا طميس الخفاء بل كان
محمد عدونا لم يقط عنا من عمل الشيطان وقوله رب اني اطلب نفسي وقد انقضت وادعانا من اهلنا لئلا نجوابا
قبل النبوة والبرهان ان يكون قبل غطاء وادعانا من اهلنا لئلا نجوابا
السر لم يولد القوا انتم لمقون والهماء حرام فيكم لا يفرحون الجواب اذ في العلم بالسر لكن حرام في انتم لمقون
انتم لمقون الجواب لمقون سوار انكم لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون
بل في قوله لا اله الا الله لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون
لان من كان واجبا لله فمقدته لا واجب اذ القوا انتم لمقون انكم لمقون مخوفوا انتم لمقون
ان قول انكم لمقون سوار انكم لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون
الوجه متحقق به انما يجب من موسى فذلك هو المبدأ والا فانه لا بد ان يتحقق في قلب صدر من موسى
الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون الجواب لمقون
ان يعتقد جوا سرا بل خلافه ابي يعتقدوا انه لا يولد في ذلك لسو انتم موسى عليه السلام حتى ان لما مات بارون
في مشرقه قال لولان موسى تخطو قدامي ليعرف ان موسى لما راي جنح بارون واخطر ابلما جرى من قومه فماتوا
سكون من كبره لفضل الوعد ما اذا اوصلي فخطبان اني لم يكن مصاب وبان موسى لما طلب عليه السلام

ما دونه لطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغالها بغيره وعدم التفات الى ذلك الملك ليعلم الناس ان ثناء
 الدنيا لا يمنع من خدمته والموسى ومنه صمد يمسس فانه ذهب مغاضبا فعلن ان لن يبعث راسد عليه و
 اعز من كونه على الاموال والغضب ذنب والشك في قدرته الله كره والظلم للغير ذنب والجواب لعل غضبه كان على قوم
 كفره بالغوا في العناد والكفارة حتى قيل مجرور ولم يطلق العباد من عنقه فذا غضب الله على اعدائه لا يكون ذنبا
 فعلن ان لن يقدّر عليه اسي لم يضيّق عليه فانه خلق من القدر كما في قوله بسطة الرزق لمن يشاء ويعتد رزق الامان
 القدرة والى كنه من الظالمين انسى لنفسه بترك الاول فاحذر ان يظلم بعض الناس واستغفام لما
 صدر عنهما من الغنى في التصرع والاكثان كصاحب الموت في ظلمة العبر على انشد الله الرحمن لتتال الخصال للرب
 وليس معناه الاكثان شلته في ركاب الذنب ومنه قصه نبينا عليه وعلى آله الصلوات والتحيات والسلام
 والاحتياج بهما من وجود الاول ووجدك مثالا فدي ولا شك ان الخصال عاصم الجواب ان قتل النبي
 ادوار اذ لا في الامور والدينا يجب على كل من القدر ما من ساجدكم وما عوى بالمراد في الضلالة والفتوى في الهدى
 الدين بلا شبهة فوجبا لتفريق بينهما فاذا ذكر الله الثاني ما روى الله عليه السلام لما انشد عليه اعراض قوم عن دينه نبينا
 ان ياتيه من الله ما يتقرب اليهم ويقيم عليهم فانزل الله على سورة والفجر فظلمها تشمل بقراءتها قرأ بعد
 قولها فخر لهم المات والمحرى ومناات الله الاخرى تلك الفرائق العلى منها الشفاعة ترجى فلما سمعوا في
 فخرها وبها فاقه فمكرا لتنتا فاحسن الذكر فانه جبرئيل بعد ما روى وقال دعوت على الناس بالمعصية
 فخرن اليه عليه السلام والصلوة الزكية لذلك حوا خديدا وغاف من الله خوفا عظيما فافهم ذلال
 فاحفظه وتفكر في فضل شيعته ودار سلطان قبلك من رسول الاية الجواب على تقدير حسن التمتني على الامور
 هو ان من القاد والشمهان يعني انه قد روي العباد في المنقول والمطوعة بصوت النبي حتى قل ان عليه السلام
 فخرها وبها والا اسي وان لم يكن من القاد بل كان النبي قار بها كان ذلك كقرا او راعه وليس بجائزة اجماعا
 والافضل بها كان لا ذكر من العباد في قرآنا ويكون الاشارة بتلك الفرائق الى الملاكية فحسن كما دلت للايمان الى
 المشركين ان الرواد بكنتم لهم الاول اذ على تقدير حسن التمتني على القلب وتفكره في شانه بدوسه الشيطان
 ويكمن المعنى ان يابني عليه السلام اذا تمني شيئا لم يوسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا يفي ثم ان الله تعالى
 يمنع ذلك ويهدي الى ترك الاغصان ما له وسوسه وعلى هذا يكون الرواد في المذكورة من مقترحات
 الملاكية او لقول على التقدير الاول اليه هو اسي تلك الفرائق العلى لمن كان من القرآن حاربه بالقرآن
 الامام كنهه استقام انكاره من اذنه المعنى ان نه استعملت ليست كما تدعوها وترجع الشفاعة
 منها ان الله قدس زود وزيح واليه اسي الكل كان بام الله تشيع كان في الما ليه من تحريمه واد
 الادعياء وانما في نفسه فذلك خوفا من ان يظلم في نفسه ان الله تعالى لما اراد ان يخرج ذلك الخبيث
 ادى اليه ان نه الغاطق زود في قريحه ما نقل احسنه في القاطع اذا ان طلق الامور والوجوب بها

وایستد بعباده بغير حق قال لزيد امسك عليك زوجتك واخفي في الغنم اادى اليه وغير مسكه على كاحها
 فذلك حوت فقبل له وخطي الناس والله احق ان يمشاه وفضل كانت زينب ابنة عمه عليه الصلوة
 والسلام واما معني تزوج يا هاهنا خطيبا للجنة لزيد شق عليها وعلی واليه تما منزل قوله واما كان لكون
 ولا مؤمنه اذا قصته الله الایة فانها واکرها وطعت زينب مع ذلك ان تزوجها للجنة بعد خلاص
 من قيد ذلك النكاح ففشرت علی زیدسته امینه فطلعتا خروجا للجنة بامر الله بيا نال ذلك المسخ
 وعلی بن القولین لاذنب للجنة علیه الصلوة والسلام في هذه القصة واما قال اذا جمعا صین
 راها فبها تجب صیانة للجنة علیه السلام عن مثله وان صح میل الطلب غیر مقدور ثم القائلون لمجربا
 منهم من قال لما اجما هرمت علی زوجها و هذا البطل والا كان امره باسما كما ابالا نکان وصفا
 بكونها زوجه له کذا و منهم من قال لم تحرم لکن وجب علی الزوج تعلیقا قالوا وکسبه امی فی میل قلبه
 الیهما وافرغ علیه ابتلاء الزوج بتعلیقهما لان النزول عن الزوج طلبا لمراعاة الله مرصع لا یثقل
 له الا موافق و ابتلاء للجنة علیه الصلوة والسلام بالمباذنة فی حفظ النظر حذر عن الخیال فی الرضا
 بالاعطاء او الترضی للظن من الاداء الرابع ما کان للجنة ان یكون اسرے اسے قول مذاب
 عظیم الجواب انه حجاب علی ترک الاول الذی هو الاثنان فان الترمیم اسے تحريم الغنم استغفار
 من نه الایة فی قبیل نزولها لا تحريم و معنی قوله لولا کتب الخ انه لو لاسبق تحلیل الغنم لکن یلزم بسبب
 اخذکم هذا الغنم الخ المس عفا الله عنک لم آذنت کم و العفو انما یكون عن الذنب الجواب انه
 تطقت فی الخطاب علی طريقة ذک انما یرحمک الله و غیر ذک و قد یکن اجراءه علی ظاهره
 الذی هو انه لما لے عفا فی ذمه اذ هو باطل قطعا والیه اشار بقوله والا فلا کتاب بعد العفو علی هذا
 فالدلالة للعفو علی الذنب وان سلم ان هناك حقت یا قتنا ذک العتاب انما کان یرک الاول فی حقیقة
 بالمصالح الیهیة من تدبیر المحروف فان اللبنة علیه السلام اذن جماعه تعلیمها ما مذار فی الخلف عن قوله یزید
 و تارک الافضل فی امور المحبوب قد یعاقب السادس و وضعنا عنک و ذک الله فی القرض المکرر والوزیر هو
 الذنب و اتفاقه العکس یدل علی کسرة ابواب ان الوزر المذکور محمول علی ما کان قد اقر فیما قبل التوبة و هو قد
 الاولی و الاقتضا من محمول علی استخفافه ایاها و نقول انه قد جاء بمعنی النقل لقوله تعالی فی بعض المرب
 و زار با غیاز ان یكون ههنا مستعملا النقل الذی کان علیه من اثم الشبه و مرار قوم علی الخماره و الفکر
 بالله و حمد استغفاره علی تقیة قام الیهین علی الله شانه و شداده فقد وضع عنه اذره و قد ورد
 یقوسه فی التاویل قوله و رفعتک ذکرک و قوله ان العیبر لیس الساج قوله یفکرک الله انکم من یزید
 و ما یخر و قوله و استغفر لک و قوله و قد عتاب الله علی الی اذ لا وجه للتوبة و الجمع الغنم الجواب بطل
 التوبة و جملة علی التوبة و ما یخر عنها لا دلالة لفظ علیه ان یجوز ان یسره رعت قبل التوبة

مخير جان احد يما مستخدمه على الاخرى او انه ترك الاول وتسميته بالذنب استغلام لصدوره عنه او لقول نسب
اليه ذنب قوم فان رئيس القوم قد نسب اليه فاعلم بعض اتباعه فاعلمني ليعرفوا ذلك ما تقدم من ذنب اسكن
و ما هم منه واستغفر لذنب اسكن وقاب الله على امته النبي واتباعه واما ما نقل ان المصدر مضاف الى المصدر
فالمعنى ذنب قومك اليك اى ما يركبوه من الذنوب بالتمثيل اليك كاذواج ايضاً منهم اليك كاذواج فافهم فانك
انما يتاخر في المصدر المتعددة فالذنب ليس منها ولا اكتشافه يادى في تعلق في اضافته الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم
الاشمن قوله بس وقول ان جاءه الامم الجواب انه ترك الاول مما يليق بجلته العظيم ومثله لما كتب على
نخله انك سم قوله ولا تعلم والذين يدعون اليهم بالهداة والعشى الجواب النسي لا يدل على التوقع لاحتمال ان
يراد به التشبيث والاستمرار في الزمان الا في على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها الساجد اتق الله
يا ايها الرسول بلغ الجواب ما من قصد التشبيث والاستمرار مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب التصحيح كما
ستعرفه خلافاً لان على صدور الذنب الجوابى عشر لئن اشكرت ليجعلن حكماً الجواب الشرطية لا يقتضى تحقق الفكر
فان في قولك ان كان زيد مجرماً كان جهاد اولادك المراءى الشكر الخفى وهو الاتقاف اللى الناس بل الى ما سوس
الذنب فيكون من قبيل ترك الاول والفراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده اذ قال ابن عباس
نزل على ايك اعني فاسمي باجاءه اثني عشر وان كنت في شك مما عزمت اليك فاسأل الذين يعرفون
والكتاب من قبلك لقد جارك الحق من ربك فلا تكون من المتربين الجواب شرطية فلم يرد مع عليه السلام
بل فرض شك كما يفرض الحال واقرب الرجوع على اهل الكتاب على ذلك التقدير والقائمة في الرجوع اهل الكتاب
تريادة خوة او معرفة كيفية نبوة سائر الانبياء فيعرفت ائداً في مثل ما دعى الانبياء والسلامة واثم لم يرد بان
القائمة تثنى انما تثنى بان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية الرجوع على تقدير الشك حال المعرفة والمعلوم انما هو
مثل ما يعلم ان مسئلة نسيان الانبياء وسدودهم في صدور الكبار عنهم وتهمهم الصغار والافعال في انما يعلم قول
سابقاً وانما تعلم ان دلالة الخافي على النزاع وهي مصيبة عن الكبرية سداً لا صغيرة عمداً ليست بالقوية او اثباتاً او قد
اجاب عن ذلك الجوابين بنسب قوام الاحتمال العقلي اذ لو فرض الحقيقة وهو الصدور عنهم لم يرد من حال النبوة بل يرد في قوله
المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور على ذلك يجب ان السيرة في ذلك اني في ذلك المكان ولا يجبره على
الانبياء و باللاق اللسان المقصود السادس في حقيقة العصمة اظهرها من التصديق بوجوده لان ما بين
الحقيقة يتوقف على اليقين وحى عندنا على الحقيقة من اسناد الاشياء وكما في المثال المتنازعاً باثباته وان كان في
فهمه بنادى عند الحكماء على ما هو به الجواب من القول لا يجب واعتبار اسناد القول بل كل متبع الخبر وليس له
النسبة اجراء على علمه بنسب المعاصي ونسب الطاعات فانه الزاوج من المعصية والراعي الى الطاعة ويتأكد ويشترط
به العصمة يتابع الامم اليهم بالهداة الى ما ينبغي والراعي الى ما ينبغي ولا عراض على ما يصدر عنهم
من الصغار اسوداً عمداً عن من يجوز تهمه اذ من ترك الاول والافضل فان الصغار تهمه فيكون من اجرة اوصوله

فان قيل ان اى الوجود ان اى المبدأ والمعاد وكذا ان المبدأ والمعاد هما واحد
فى المبدأ بحسب اشتراكهما فى هذه الامور المستعينة الى وجودها ولما لم يكن الوجود الواحد ممكن فى زمان كون
الاشياء متعاقبا فى زمان آخر كون الامور متعاقبا كذلك يكون بان الوجود فى الزمان الذى اخص من الوجود متعاقبا
ومعنا طر الوجود فى الزمان الاول بحسب الاشتراك فلا بد من خلق الوجود الذى فى متعاقب الوجود وهو اعم منها واما فى ذلك
التعاقب مما لا انقلاب من الاشتراك الذى الى الوجود بان اى مطلق الوجود فى زمان اخص من الوجود
ومعنا طر الوجود فى زمان آخر فبان ان يكون ذلك اخص متعاقبا والمطلق او التعاقب عايبا واما فى التعاقب الذى
اللازم للتجزئة الاول من المبدأ بين العقل والاشياء بان اى المبدأ متعاقبا ان يقتضى لذاته عدمه من زمان وتخصيص
وجوده لذاته من زمان آخر لان اتحاد الذات من حيث هى لا يتصور انفكاك عنها وفيه اشتراكها فى كون
المحدث لوجوده ان يكون متعاقبا لذاته فى زمان كونها معدومة وواجبة لذاته حال كونها موجودة فلا حاجة الى
صانع كذا شيئا بل هو اتما كافيه فى حدتها وفيه سد باب اثبات الصانع باستدلال عليه من معجمات لما عرفت
من اشتقاق الموجودات ويمكن فى اثبات جرد الذات مادة ان يقال الا عادة ان من الابدان انما يكون فى الكلام
الجديد وله المثل الا على الاذى ذلك المعدوم اشتقاق بالوجود الاول والذى كان قد انقضى به ملكه الا انصاف به
اى بالوجود واليقين بالوجود واسرع واشار بانقباض قول تعالى ولا المثل الا على ان تلك الابدان اعم من ان يكون
الى القدرة على الخلق التى تتفاوت مقدورها على مقتضى البها واما القدرة القدرية فمجموع مقدورها على ما على السوية
ان تصورها تلك تفاوت بالاجرة والخصم يرمى الضرورة تارة وتارة الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فتعاقبا
ممكن لعدم بين التقي والتفسير بالضرورة او لا بالتفصيل من فحين متعاقبين فيكون مع الوجود وبعد عدم غير
الوجود وقبله حتى يتصور محقق لعدم جميعها على انها فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه لان كل منهما موجود ووجودها
بوجودها صاحبه فما موجودان متعاقبان فلا يكون الوجود الاول بعينه معاد بل بعدد والجواب ان لا معنى لتفصيل
العدم سوى ان كان موجودا وانما زال عند ذلك الوجود فى زمان آخر ثم انقضى به فى زمان ثالث ومن
هو يتبين ان التمثل بحسب الحقيقة اعم من ان يكون العدم بين زمانى الوجود والواحد واذا اعتبر نسبة هذا التمثل
الى العدم مما زاد الكفاية اعتبار التعاقب فى الوجود الواحد بحسب زمانه على ان دعوى الضرورة فى كل زمان فليس
من العقل غير مسموح واما الاستدلال فهو من وجود الاول بانها يكون المعاد معاد بعينه اذا عيى بخلق حواء
وهذا الوقت الذى كان فيه مبدء اذ قيل ان معادى فى وقت الاول وكلما وقع فى وقت الاول فوجدت ان يكون
بمبدأ من حيث انه معاد وحيث الجواب انما اللازم فى اعادة الاشياء بعينه اعادة حواء من المبدأ فلو كان
منها طر وقت ان زعم الوجود فى هذه الساعات بعينه الوجود قبلها بحسب الامر الخارجى اى بحسب الامر المطلق
وجوده فى الخارج فلهذا ولا تعاقب فى ذلك فلهذا كانت الوقت من الشخصات المعبرة فى وجوده خارجا كان هو
وقت شخصه اطره هو على فعله وبالقابل ان فعله بالضرورة بان الوجود قد كونه فى هذا الزمان غير الوجود قد كونه

انها عدست حازا عادتها ثم جمعا واداة فذلك التليفت فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والاشد بسيما
عالم تلك الاجزاء وانما لا حتى يدرك من الابدان قادر على جمعا وتاليا فيها لما بينا من عموم علمه بجميع المعلومات وقدرته
على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصعوبة اسع نية الوقوع وجوازه
قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق الذي علم صدق بادن قاطعة اخبر عنه في موضع لا يخفى
بعبارات لا يقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه بالدين القويم والمصراط المستقيم فمن اراد انما يليق
بالامور الراجحة اسع النفوس ان تلتفت فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين وكل ما اخبر به
الصادق فموجب صحت المنكر وروى جميع الاول لوكا الانسان التسانا بحيث صار الماكول اسع بعينه جوا
منه اسع من الاكل فلو عادادته فذلك الاسمين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للماكول ثم صارت للاكل
واما ان يعاد فيها اسع في كل واحد منهما وهو مستحاذ ان يكون جزء او اعداد بعينه في آن واحد في شخصين شيئا
او يعاد في احد هما وحده فلا يكون الاخر معا وبعينه والمقدور خلا فثبت انه لا يمكن اعادة معدوم في جميع
الابدان باعيانها كما زعمت الجواب ان المعاد الجسماني انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العلم
اخره لاجمع الاجزاء على الاطلاق ونه اسم الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان الماكول في الاكل فضل فاما علم
ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء يتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فله لم يجب اعادتها في الاكل
بل في الماكول انما لم يوحش فالا لغرض فوجبت لا يتصور في افعالهم واما لغرض انا ما عايد الى الله تعز وهو
منزه عنه او الى العبد وهو انا لا يلزم وانما خفت اجماعا من العقلاء بهديرة العقل البقي وذلك لغرض عدم ملائمة
الحكمة الكلية والعناية الازلية واما الالاد او هو الباقية لان الالفة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستعرا
وواذ لو ترك على حاله لم يعد لم يكن لم دفعه الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة واما الالام او الاليدفع
فذلك الالم ثانيا فيلزم بعد ما لا يصلح غرضا الا معنى لكان يحرض عيدين ليدفع عنه عيشته بها اسع يهو اسع
عدم المرض الجواب انما يختار انه لا لغرض وحكاية الصحة في لقيح العقلي قدم جوا به ولا نرم ان الغرض هو الالام
او الالفة ولعل في غرضنا لا نعلم سلمان ان الغرض من دفع الالم لان الالفة الجسمانية لا حقيقة لها وانما دفع الالم
غايته انه في دفع الالم لادة واما انما ليست الاجواس دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك
الالفة امر اخر يحصل معا في مع دفع الالم فارة دون اخره والدوران وجودا وعدا من بعض الصور
الاثنائي فاذا كراه سلمان ذلك في اللغات الدينية فلم قلتم ان اللغات الجسمانية الاخرى كذلك اسع دفع
الالم ولم لا يجوز ان يكون اللغات الاخرى متشابهة للدينية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الالفة
دفع الالم كما ادعيت حقيقة تلك الاخرى مرا اخر وجودا ولا مجال للموجع والاشعرا فيها اسع في اللغات
الاخرى حتى يدرك بها حقيقة تلك الاخرى في الدينونة كما ادرك حقيقة الدينونة بها على علمك خد مريب بل يعدم الله الاجزاء
لهديته ثم يعيد با او يعزقها ويعيد فيها التليفت الحق انه لم ثبت ذلك ولا جبر من فيه فيه ولا شبهة

بعدم الدليل على شئ من الطرفين واليخرج على الاعداد من قول تعالى كل شئ بالكل الاوجه متبعت في الدلائل
 بان التفرق بالكل كالاقدام فان بالكل كل شئ فزوجه من صفاته المطلوبة فيه وزوال التلويح الذي يزيل
 لانها لا تميز متافعا والتفرق بالرفع عطف على زوال مجرى التفسير وقوله كذلك غير لما استزاد
 التلويح والتفرق خرج الشئ من صفاته المطلوبة منه فيكون هناك وشبهه في اخره فافلا تميز الاستدلال بقوله
 قد علم من علمها فان على الاعداد اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا يميز على خمسة الاول ثبوت المعاد
 الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين والثاني نفس النفس فقط والثالث ثبوت المعاد الروحي فقط وهو قول
 المتكلمين الرابع ثبوت ما سنا وهو قول كثير من المحققين كالعلي في الغرالى الرابع اني لا يدري من عدم من قداء المعتزلة
 جمهور من متأخري الامامية وكثير من المصوفية فانهم قالوا الانسان لمحققة هو النفس والكلط والمطبع والعاصي والنافع
 هو العاقب والبدن يجرى منها الاول والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا ارادوا شدة حشر المخلوق خلق لكل اعدس من الارواح
 بما يتعلق به من شئ من ذلك ما كان في الدنيا الرابع عدم ثبوت شئ منها ونه قول القضاة من الفلاسفة بطبيعة وانفس
 المتوقفت في نه وهو المنقول عن جالينوس فاذا قال لم تميز في ان النفس بل هي المزاج من عدم عند الموت فستحل
 اذ هي جوهري باقية بعد فساد البدن فيمكن المعاد روح والمعتزلة لا تذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان
 القائلين بالمعاد الروحي فقط لقوله **المقصد الثالث** في حكاية مذهب الحكماء المتكلمين بحشر الاجساد في المعاد
 الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفوس عن بدنها اتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المرات وسعادتها وقلة
 هناك لغضا ليلها النفسية ورذالها قال النفس ان طرفة بالقبض الفناء اى العدم بعد وجوده بالانها بسيطة لما لم فيها
 النفس وهي موجودة بالقبض فلو قبضت الفناء كان البسيطة الذي هو النفس حال كون موجوده فصل بالبسيطة الى وجود
 وقوة اى قابلية بالنسبة الى فناءها وفسادها وانما حصول مرتين فتأخيرين لا يكون الا في محليتين تتبايرين هويتا في
 التحصيلان الموجود بالفعل لا يكون هويته متعاقبا لثابتة فسادا لان القابل بحسب بقائه مع حصول المقبول في
 لذلك الموجود الفناء والفساد فحين وجود شئ بالفعل وقابلية فناءه فانا فلا يمتنعان في بسيطة فلو اجتماعه
 النفس ان طرفة كانت مرتين من جزمين يكون احدهما قابلا للفساد والآخر لا فناء في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها
 بعد موتها بالفعل وقابلية الوجود ولا يمكن اجتماعها بشئ فاذا كثر قوله لم يلزم من ذلك تركها قل ان التفتت القابلية
 هو اداة البديهة الحاصية عند فناءها فاجابة الى اثبات اداة لوجه النفس فكلما نحن فيه اذا لم يقبل ان طرفة الفناء
 كانت باقية بعد الفناء فترى انها اجابة لمر كبرها واما عالمها الجاهلية فبما بعد الفناء فبما كبرها فافلا تميز بالكل
 لشعور بانفسنا انفسنا لا يطبع لما في زوالها وانما لم يتالم قبل الفناء لانها لما كانت مختلفة بالمحسوسات متبعت بالعلاني
 البديهة ولم يكن تغلظا متافعا في حق الشوائب العادية والظنون والادام الكاذبة لم تميزه انفسنا وفوت كما ان
 مر بها تحيلت لفساد الكمال كما لا وفرت بعقائد بالباطلة واشتاتت الوصول الى معتقدها اذا فارت
 صفت تغلظا متافعا في بقية كمالها وانما حصل انفسنا متافعا في الباطل والعلانية فانا

ان يكون لها هيئات رديئة كالتسبيط بما يلهيه البدن وسماشة الاوائل القضييا الطبيعية وحيلا الى الشوم والافلاك فان
تلك الهيئات حاصله لما تملك من افعالها واشتات الى اختسائها التي الفت بها التشتياق والعاشي للمبرور الذي
لم يترك له رجا الوصول اذا امت تلك الهيئات باقية فيما كانت في عاقبة الاجسب خدرة رسوخا فمردودا منعا
انما تحصل لها البركون الى البدن ودرتها هي حركت وكسبت تلك الهيئات لنفس مجتبا لراي البدن وذلك مما يفرق
عقول الصديقين ويزول بالترجيح فحققت عقوبتها لما كان المؤمن الغاسق على رايها وان لم يكن تلك الهيئات النفس
بل كانت عالمة برئيتها عن الهيئات الردية التي تبت بها اي يوجدان في اشتراك كالمسببة بدارك كما لها بياسر مدركا للمؤمن
المتقي عندنا واما النفوس السالفة التي خلقت عليها سلاسة الصدور وقلة الاجتهاد بالامور الدنياء فحقوة لما لعدم
شعورها بالكمالات الممكنة لها بالقوة فاحتمل ترددي الابدان الانسانية في عقل من بدن الى بدن آخر حتى يبلغ النسيان
فيما هو كما لما من علومها والافلاك فيبقى مجردة مطهرة عن العلق بالاجناس ويسمي هذا الانتقال تساقط رتبتهن
الى الابدان الخيرية في عقل من بدن الانسان الى بدن الحيوان يتناسبه في الاوصاف كبدن الانسان للشعاع
والارب للحيوان فيسمى تساقط رتبتهن انزلت الى الاجسام النسيان فيسمى تساقط رتبتهن الى الجمادات كالعالمون والنفوس
الطباية ايتم برسمي فسحقا قالوا ونهذ التساقطات المذكورة هي مراتب المعقوبات واليهما الاشارة بما ورد من
الصفحة في جنمها في التساقط واما التساقط من مرتبة الى ما هو اسفل منها فقد تخلص من الابدان كلها بصيرتها
كلها في جميع صفاتها كما وقد يتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقا حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك
يرجم بالحق بنار سلة قدم النفوس المجرودة ويجرد باوقد الظلمات قال الامام الراسي واما القايون بالعبادة
الروحانية والجماسي في معاقبة اردوان كيمسايين الحكمة والشرقية فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
بمعونة الله تعالى ومحبة وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعائتين في بزه
غير ممكن لان الانسان مع اسفراقه في عقل النوار عالم الغيب لا يمكنه الاتفاقات التي هي من اللذات الجسمانية
اسفراقه في استيها انه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تقدره الجمع لكون الارواح الجسمية
في هذا العالم فاذا فارقت بالموت وانتمت الى عالم القدس والعلامة قويت وكلت فاذا اعيدت الى الابدان
تامة كانت قوية على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان نه العالم هي الغاية القصوى من مراتب السعادات
واما المنكرون للعباد مطلقا ثم الذين قالوا النفس هي المزاج فان مات الانسان فقد صدمت النفس واعادة العود
عند هرج وقال الامام ايضا سلة العبادية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو
الكبير والبحث عن كل منهما اذن تخريبه او تقيمه بعد تخريبه فنه مطالب اربعة الاول كيف يرب العالم الصغير هو
وان في اذ تعالى كيف يعرفه بعد اخره وبهوان يعيد كما كان حيا عاكلا ويعمل عليه الشواب والعقاب والتأنيب
كيف يرب هذا العالم الكبير انما يرب بخلق الاجساد وبالاعمال والافعال والارباب وانه كيف يعرفه بعد تخريبه ونها هو
في شرح احوال القيتة وبيان احوال الجنة والنار في ضبط ما حصف نه الباب وانه اعلم بالصواب

المقصد الرابع في معرفة دلالة قولنا ان الله اول ما خلق من مخلوقاته ان الله اول ما خلق من المخلوقات
 الى انما خلقه من قبله وانما خلقه من بعد ذلك والحق في ذلك ان الله اول ما خلق من المخلوقات
 وجعلنا الاول فخلق آدم وحواء واسكنهما الجنة واخرهما عنها بالذنوب على ما خلق به افعالها كانت الجنة مخلوقا مخلوقا
 التاثير الاول في النفس التي قولنا ان الله في صفته اعدت للتفريق بين المخلوقات في صفته اعدت للتفريق بين المخلوقات
 الاما ديت الصبي وجعلها سببا لغيره مما يدل على وجوده بما دلالة ظاهرة واما العكس فدون فتسبب عباد في استحقاق كونهم مخلوقا
 وتفتنا به ليس العقل وابو اشم بدليل السمع اذ ليس عنده العقل دلالة على ذلك قال عباد ولو وجدنا ما في عالم الافلاك
 او في عالم العناصر او في عالم الاخر والاقسام الاثني عشر الاول ظان فذلك لا يقبل الخلق والالتزام فلا يتبين لها شئ
 من الكائنات الفاسدات بهما على الوجه الذي يقتضيه ما من قبيل ما يكون في نفسه واما الثاني فلا يقول بالتنازع لان
 النفس تعلقت بهما بان وجوده في العناصر بعد ان تارقت اجابها وانتم لا تقولون به والبطلان في دليله واما الثالث فلا
 العقلية بسببه وشكل الكثرة ولو وجد عالم آخر كان كذا بالية فيعرض بينهما فلا سوار تباين او حاسا وانهم كانت خبر بان
 لمن يكر وجودهما مطلقا لمن ينكر وجودهما في العالم فقط الجواب اننا لا نسلم تنازع الخلق على الاطلاق وقد علمنا على انه
 ولا خلاف في عالم العناصر قول بالتنازع وانما يكون ذلك لو علمنا بما احتوا في ابدان آخر ولا تخلف ان وجوده في عالم آخر
 علمنا على ذلك فلا يفتيد حاجتنا ابو اشم بوجوبه الا على القول انه في وصف الجنة اكملها اسي اكلوا وما من قول كل شئ
 اسي موجود بالاك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكملها لانها خارجة عن حكمها فلو لم يكن داما وهو
 باطل باقية الا في اثنين انما ليست مخلوقة لان حكمة الانوار والجواب اكملها اسي اكلوا في مائة شئ من شئ جديد
 فان دوام كل بعينه غير متصور لا اذا اكل فقد تم في ذلك اسي دوام اكله على سبيل البطلان في هلاكه او لقول بالان
 بسلاك كل شئ اذ لا يك في عذاته فتصنع الوجود والامكان في خالقها بها كعدمه او لقول انما اسي الجنة داما
 انقدمان انما يفرق الاجزاء دون اعدادها ثم نداد ان بعضها وذلك كافي في هلاكها فيكونان والتبين فاما ما يكون صفة
 في ان الثاني قولنا وصف الجنة انما عرضها كعرض السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فنا السموات
 والارض لا تنازع في اهل الاجسام الجواب انما اسي عرضها كعرض السموات والارض لا تنازع ان يكون عرضها
 عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يتبين قيام عرض واحد في كل عين موجودين متساو اعدادها موجود
 فالاخر عدمه والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض في كل عين فلو كان كذلك كما يقال لا يوجد
 ابيد فينا في مثل المقصد الخامس في فروع المقتر على الصلح في حكم العقل بحسن الافعال وتجنبها والابواب
 على الله تعالى والتفرع في الثواب والعقاب لانه في امور آخر وجوده با على ان الثواب من وجبه معتبر
 البصر ان الكايفات الشاكلة ليست الا لافعا وهو الثواب طبعها بانها اس تلك التكاليف اما لا تفرق
 وهو وجهه في شئ متعين صدوره عند تعال واما لفرض ما يدعى الله تعالى وهو من ذلك تعال
 من الاتعاف والتفرع اذ في العباد ما في الدنيا وادامى الاتيان بها فلهذا لا خلاف في ذلك فانه العباد

محاد ونفسه موقوف النفس من شبهتها وما في الآخرة وذلك ما لا يذهب عليها وهو متعين جدا ونفسه هو المطهر والنجس
 متبع وجوبه بالعرض وقد مر في الفقرة ما العقاب فنعني ان الاول اوجب جميع الممنوعات والواجبات عقابا حسب
 الكيفية اذا كانت بلا قيد ولم يجوز وان يعنى اشبهه بوجوب الاول انه نعم او عدم بالعقاب على الكفاية وانما هو على الكفاية
 طبعا فكل ما يعاقب على الكيفية هو عقابا لزم الخلف في وجهه والكذب في غيره وانما هو بالوجوب ثانياً وقبح العقاب
 فحين وجوبه الذي كلاً ما فيه اولاً شبهته في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يضرهم فلفظ لا يضرهم لا يقتضي ان لا يضرهم
 جهاداً وهو ابلغ من ان لا نقول استحالة منعه فكيف من جهات الملكات التي يشكها قدرته تعالى الثاني انه اذا لم
 يذهب الى مركب الكيفية ان يعاقب على ذنبه بل يعاقب على غيره من الذنب بل كان ذلك تقريرا لمرسلة وجوب
 عدم التوبة عنه وكان اخر الفقرة عليه وادقج فان المقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات بالوجوب منع
 المقصود في نفس عدم وجوب العقاب للفرقة والا حذرنا من قول الوعيد والتوبيخ الكل للعقاب فظن الوفاء بالوعد
 من الزجر والروع والالتجني واستعمال العقوبة من البعض احتمالاً لمرجحاً لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد عام يتناول
 كل واحد من الذنوبين العقاب والادب فيقتضي ظن الوفاء وفي حقيقة الفصل لكل قسم العن يكون معاقباً بغيره وذلك كما
 في زجر العاقب من استقامه على عدم التوبة معذري روع غير ممنوعاً واما توهم العقوبة الناس من عدم وجوب
 العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المتقضى لان زجراً فقتل ان المذهب لا يلزم له ان يعاقب
 بل ولا يلزم ذلك ظناً للالتزام ولا احوالاً **باب بحث الثاني** قالت المصنفات ان الواجب صاحب الكيفية اذا لم يقب
 عنها فله في النار ولا يخرج عنها اهدا وحمد ثم في اثبات ما دعوه دليل عقل هو ان الفاسق يستحق العقاب
 بنفسه واستحقاق العقاب بل العقاب مفرقة فاعلمه لا يشوبها ما ينافيها فادامته لا يقطع ابد واستحقاق الثواب
 بل الثواب منفقة فاعلمه عن الشوائب وادامته والمجمع بينهما اي بين استحقاق قصاص كمالان المجمع بينهما مع قد اثبت
 للفاسق استحقاق والعقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون مذهب مذهب الجواب منع لا محالة
 فان المصلحة لا يستحق بطلان ثوابا والعاصي لا يستحق بمصيبة عقاباً او قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حتى وقد
 اعيينا وعن دليل وجوب العقاب انما يمنع قيدا له واما لا يقال اذا كانت المصلحة او المصلحة فمقتضى ذلك
 مخالفة لاننا نقول ذلك ثم يجوز ان لا يخلق الله في الكتاب والمعاقب العلم بذلك الا انقطع فكل من
 الاول مزون دلالة في فرضه على ان قيد المخلص مما تعلق اليه المنع ايمنه وانما يتسبك به من ان لا يبرن الفاسق
 من مفساد الدنيا وما فيها ولا يفتصل الا بالكلوس ضعيف ثم ان بعد تسليمنا لما ذكر ثم من صفات الثواب
 والعقاب لقول انه قد يضاعفان فان كلامي في الحقيقة روح جازان فسا قط الاستحقاق ان معاً وتدخل
 صاحب الكيفية الجنة فلفظها كما قال فهو كما في عن اهل الجنة الذي اعلنوا دار المقاصد من فضلها وبما يقال من
 ان يخلو مع التسوية بين المجرم والافتقار وهو ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه استمر ونقول بترفع صاحب
 الثواب على جانب العقاب لان السببية لا تجر منه الا بخلها والجنة بعشر اهلها الى سبعين من الاشياء

العقول **البسم الثاني** اجمع المسلمون على ان الكفار يخلدون في النار ابد الا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في
 الاهتياج والفرح في جهنم او بالنباهة لم يستعطاو علمه او شتموه وعاذوا وكاسلوا او انكروا في تكذيبهم في النار فلا ينقطع
 عذابهم عن الملأة الاسلامية بوجه الاول ان العقول الجسدية كما تقدم متناهية في العدد والمدة فلا بد من تناسلها
 وبما انشئت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب هذه الاشياء بعينها باربع
 في انقطاع نفوس اهل الجنة الجواب عن ما سبق قد مر فساد ما يتصور في انشائها ذلك الثاني في الثاني
 من تلك الوجوه دوام الاضرار مع بقا الحياة خروج من قبضة المقتل الجواب اننا نسا على اعتبار شرط
 الجنية واعتدال الميزان في الحياة ونحن لا نقول بل هي اى الحياة بخلق الله تعالى وقد خلقها ابداءا واطلاقا
 في اى قوة لا يحجب مما يتبعه بالنار مع كونها متناهية ما لم يخلقها في السموات مع عدم التناهي في جهنم
 حيدوان ما داه النار انشئت منها النار كحجب افئاضها بالربط بالجنية فليكن في الحال بالآخرة اسل
 عددا كونها متناهية وروح ينقش الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الربوة فلا ينقطع الحياة فلا بد من
 العقاب الجواب فتا الربوة بالنار غير واجب عندنا بل هو باقنا والله تعالى ايا بما بعده وقد خلقها
 او خلقها او خلقها ولما انشئت في النار الجواب بل بدوم الحياة قال الجاهل وعبد الله ابن الحسن العجزي
 انه الذي ذكرناه من دوام العقاب انما هو في حق الكافر المعاند والمفسد واما السالم في اجتهاده افا لم
 يرتد الاسلام ولم يبلغ الدليل الحق فخذروا هذا بقطع وكف تكلف من هذه الاشياء باليس في وسعة
 من تصديق الذي وليت لعذب بما لم يقع في تفسير من قبلنا وعلما ان الكتاب واستدلالا بجماع النسخة قبل
 الخلقين قبل ذلك بل القول وهو ما علمنا علم من الدين ضرورة او علم فها ان كذا رسول الله صلى الله
 عليه وسلم الذين قبلوا حكمه فخلدوا في النار لم يكونوا من آخرهم معاندين بل فهم من بين من استسلموا للحكم
 من نفى على الشك بعد فراغ الوحي لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدرهم للاسلام فلم يرتدوا الى حقهم ولم يزل
 عن احد قبل الخلقين به الفرق الذي ذكره الجاهل والعجزي البسم الثالث في كذا من العقاب في الكفار
 لا يخلد في النار لقول من يعزل فقال ذرة غير زبرة ولا شوك ان المثلث الكبيرة قد من غير اوجها مما كان ان يكون ذر
 هي روية للغير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو لا يبال بجماع اوله خروجه منها ذريرة الطور هو خروجه من ذريرة
 فيها المقصد السابع في الاستدلال على استحقاق العقاب ودفاته الشواب واستحقاق عقابها الاما
 بالعامي ثم يختلف فقال جمهور المعتزلة والخوارج ان جميع الناس في كبيرة واحدة جميع الطاعات حتى ان من عند
 الله طول عمره ثم شرب برصه فهو كمن لم يعبد الله الا لا يفي فساد لا انشاء الطاعات بالكلية ودفاته عموم الناس
 الله الذي على ثواب الايمان والعصا قال الامام في اذا اجمع في المؤمن الطاعات والذنات فكل من اهل الحق
 من الاشياء وغيرهم انما يجب على الله ثواب وعقابه فانما لا يتفصيله وان عاجبه بعد بل في ما في القاضى و
 العقاب المطبق ايضا ووجهه في ان الايمان يحبط الالات فلا عقاب على ما في حق الايمان كما في ثواب

بطاعت مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبرية واحدة تجب على جميع الطاعات وتوجب ان زاد على ذلك وتوجب الجبا في ان
 مع ما نرى في معاني الكثرة في الحديث وعملان من زوائد طاعات على ذلك اجعلت عقاب زلاته وكفرهما من زادات
 ولا تملك طاعة اجعلت ثواب طاعاتهم اختلافاً فقال الجبا في اذ زادت الطاعات اجعلت الذلالت باسرها
 من حمدان ينقص من ثواب الطاعات شيئاً واذا زادت الذلالت اجعلت الطاعات برمتها غير ان من
 ينقص من عقاب الذلالت شيئاً وقيل الامام الرازي في نهج الجبا في ان الطاع من طاعة لم يصيب شيئاً بحال
 يسقط من السابغ بقدره ونهج الجبا في ان يقابل اجزاء الثواب واجزاء العقاب فيسقط التساويان بحسب
 الزايد وعلى هذا يكمل قوله وقال الجبا في كبرية الطاعات اي السابغ بقدر المعاصي الطارئة من غير ان
 ينقص من المعاصي شيئاً اصلاً فان بقي من تلك الطاعات زائداً على قدر المعاصي اجعلت به والافعال والكفر
 ان حكم وليس البطلان الطاعات بالمعاصي اي البطلان قدر من الطاعات السابقة برأيسا ويمن المعاصي الطاعات
 الاولى من العكس لانه البطلان احد المتساويين بالآخر بل العكس ههنا اولي الامر من ان المحسنة بحسب بعض الناس
 لا تجزي الا بشئها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيته فانها خرج احبط الاخر وتجب من الركن الاخر باليسا
 مقدرا والمرجع فيجب الزايد فيكون الرجوع قد احبط الرجوع على ذوالوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على
 والاخر ولما ابطالنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة فبطل الفرع المبني عليه وهو الاحاط
 مطلقا سواء كان بطريق المعاداة او غير ما نحن بقول اسمى لما شئتم كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطال
 فاما ما فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما لا يقاسن عدم الآخر فليزعم عدم ما حال وجودها
 معا ولا يمكن بل مقدم احدهما فيبطل الآخر ثم كبر الاخر على فتحه وان بدلا ذلك ان قاصر احد الغلبة قبل متى ما سئل
 فكيف لا يكون قاصر احدهما اذا صار مغلوبا وقد كبر باب ان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الثاني من الاخر
 حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية اوجب رجاءه فليس الا سراً للعكس واحد لما تمجد في الزمان البصر قد نيب قد
 اتفق المعتزلة اي الجبا في ان واتباعها على ان لا تساوي الثواب والعقاب اي لا تساوي الطاعات والذلات
 ولا تساوي الا فيكون لبقا بهما حال من الثاني بين الثواب والعقاب وبين استحقاقهما البصر ولا يجوز استحقاقها
 بالآخر لتساويهما فخره واذا تساوى ما فلا يكون فرقاً بين ثواب ولا عقاب وان جمع فعد الجبا في عقلا لان البطلان من تنها
 لا فرقاً لهما على سبيل التعاقب وكلهما مع الماعرف ومعداني في شتم ان العقل لا يدل على تنوع تساوي اذا من جهة
 من مراتب الطاعات لا يوجب العقل جميع المعاصي اليسا والعكس ولا استقام من جهة العقل في قسما عليها ايضا لا يوجب
 من العملين ففرق في استحقاق الاخر كما انما استقامت للاصل على ان لا يخرج للمكلف عن سبيل كل مكلف من
 الجهد وان لا يرد لا يدل من القول في احد هما ولا يتصوره قبح احد المتساويين مع التساوي في الوجوب وانما هو من
 الجبا في ان واتباعها سلف من ان يجوز لهم ان احبط جميع الطاعات بحسبه واحدة وج فاحاطا جميعها
 المتساوية لا يكون عند اسم الجبا بل يجوز على تقدير تساوي طاعاته بالمعاصي ان ثواب كل من سبيل جبا في الثواب

الروح فان لم يمتدحى بشيئا من افعاله ولا يمدحى على قدر الساوي انما عظماء هم عظماء الملك
 عن اشراب والعتاب بحول الكمال بالاثواب عندنا فيكون ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة والنعمة
 يكون ما في سلبه من عاقبة وصاحبه من اهل الاعوان كما ورد في الحديث الصحيح ويجوز ان يثاب من اشراب العتابة
 كما في سلبه من عاقبة وصاحبه من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 ان العتابة من غير ان يثاب والعتاب المقصود الثاني من في ان العتابة من الكتاب والجماع من عند
 على ما تقدم عنه وان عتبه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمن فقال العتابة من بعض العتابة من التوبة ومن الكفار
 بعد ما وثقت له من عتبه عن العتابة والكتاب والعتابة من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 مطلقا ويثاب بجهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 بل يكون له ما في اشراب جهنم الا ان العلم الاول بان العتابة من الكتاب والجماع من عند
 ولا يقدح في علم العتابة بل في ذلك الاستحقاق في غير هذه الزواجر الا في سلبه من اشراب العتابة
 العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 دون ذلك كما في اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 ما جلت اذ ذلك ما لا ينبغي كلامه على ان العتابة من الكتاب والجماع من عند
 لا جمع عليه وتو ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 في سلبه من اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 ان يثاب عندنا بالكتاب والعتابة من اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 صحيح ولا يقدح في علم العتابة بل في ذلك الاستحقاق في غير هذه الزواجر الا في سلبه من اشراب العتابة
 في بيان عتبه الايمان ان التركيب الكبير من عتبه من اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 انما هي لزيادته اشراب لانه والعتابة من اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 عليه السلام وغيره والاثواب اذ هو محرم في الاعيان لان العتابة من اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 ولا محرم في الاعيان الا في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 لان العتابة من اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 خاص والعام الذي يثاب به من اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 الا بان يكون صاحبه في الايمان والعتابة من اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 حق كل نفس وفي جميع الاحكام والخاص من عدم على العام فالترجيح معناه والاثواب من اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 المقصود بالعتابة من اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة
 من اشراب جهنم الا ان العلم الثاني من في حق المؤمن من جهة اخرى ويدم له المدة في ذلك كما في سلبه من اشراب العتابة

الى ان يذهب اجزاءه ولا يشاهد فيه احياء ولا مساكين والتمثل بهما مع عدم المشاهدة ظاهرة والبلغ منه الاكثر السباع
والطيور وتفرقت اجزائه في بطونها وحواصليها والبلغ من ذلك ما حرق حتى تفتت حوائط اميراته المقتتة في الريس والتمثل
بشماله وجنوبه وقبضه وديره انما تامل عدم احياءه ومسالكه وعذابه فزودة وقد بقي الامصاب في التقصص من هذا
الحق لا ياتي في الماضي واما جدي في صورة المصوب لا يبعد في الاحياء والمسالك مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكت
فخادمي مع انما انشا به حيوة وكما في روضة النبي جبرئيل عليه السلام وهو بين العزم مصاب ومع سره غنم وقال بعضهم
الا بعدني رد الخيوة الى بعض اجزاء الهدن فقبض بالاحياء والمسالك والعذاب ان لم يكن ذلك مشاهدا وانما بالصور
الاخرى يعني بهما يقتل الشئ فيه والاشياء انما هي من اثارها وانما هو كذا في التسليم كما في علي بن ابي طالب في الحيرة
به منع عنده انكم فلا بعدني ان يعاد لي حيوة الى اجزاء المتفرقة وبعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادات
غير معتادة في مقدور الله تعالى كما سلف تقريره والله اعلم بالصواب **المقصود الثاني عشر** في ان جميع احواله الشرعية
من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب ونحوه من المورود وشهادة الاحضار كلها هي بلا جبريل عند اكثر الامم
والعمدة في احوالها المكاشفة في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها مع اذاعة اخبار العبادي عنها واجمع عليه التسليم
فيلزم له والمخالف في الكتاب نحو قوله تعالى فادعهم الى صراط الجحيم وقولهم انهم مسئولون وقوله ان وزن
يومئذ الخي وقوله لا ينفع الموارين المقطوعون القيد فقد ثبت ما ذكره الصراط والميزان بل ثبت اية السؤال الذي
هو قريب من الحساب وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب فذا الاجماع
يؤيد الآية على ثبوت الحساب وقوله فاما من ادعى ان كل شيء من قوله واقر وانك بك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله
عليهم السلام في يومهم وايهم وانهم بما كانوا يعملون فثبتت بهما قراءة الاحكام وقوله ان اعطيتك الكفر شرفا ذيل على
الحكم من مع قوله يعني انه لائق بما ذكرنا في الكتاب والسنة اية كقول عليه السلام لا صحابة وقد قالوا الذين طلبك
يوم اخره فقال علي الصراط وعلي الميزان وعلي الخوض وكتب العبادي طافية اى ممتلئة بعبادة لك الذي ادينه كونه
حقا بحيث لا اثر القدر المشترك ولم يبق فيه للضعف شبهة واعلم ان الصراط جبرئيل وعلي ظهر جبرئيل عليه السلام
الذين وخيم المؤمن وانكره اكثر المعتزلة ترد وقول الجبالي في ثبوتها واجبا اختفاة قارة وانما امره وذهب
هذه المنزلة وبشرى المعتزلة الى جواز دون الحكم به قوله قالوا اى المنكرين من اثبتة بالمعنى المذكور وصفه باو
من الشر واحد من غدا ليسف اى هذه كما ورد به الحديث وان على تقدير كون ذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان
يمكن العبور لم يكن الا من شئت عليه فثبت تعذيب المؤمنين والاذهب عليهم يوم القيامة فيجب ان يكون قوله فادعهم
الى صراط الجحيم على الطريق ايضا الجواب القادر على ان يكون من العبور عليه ولا يحد على المؤمنين بحيث لا يطمع قلب ولا يصيب
كما جاء في الحديث في صفات الجانين من علي بن ابي طالب من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح العاتية ومنهم من هو
كالجبار ومنهم من يجور بجلده ويطلق يده ومنهم من يجبر على وجهه واما الميزان ما ذكره المعتزلة بالكلية من اخرهم
الان من من امار عقلا منهم من جوزهم فلم يحكم عبودية كالعلائق وابن المعتز قالوا لا يجب حمل ما ورد

[illegible]

ادخل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب القلب
 بالتصديق عليه واما هو المقصود بالكتاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع متغيرا عن وضع اللفظ يتبين الامة فقد تغير
 بالتحقيق كما جبين لفظ الصلوة والركعة والاشارة والاشارة لغيره بل كان جوهره كذا او لى ان جاء
 الايمان مقرونا بفعل الصالح في غير موضع من الكتب بخلاف الذين آمنوا وعلما بالصالحات فدل على التعارض ولى
 ان العمل ليس واجبا لانه لا يقطع على نفسه ولا الجز على كذا انما الايمان قرن بفعل
 والعمل الصالح نحو وان طاعتا من المؤمنين اقتتلوا فاعثمت الايمان مع وجود القتال وما هي مما يدل
 على كونه مقرونا بفعل العمل الصالح مقدم قول الذين آمنوا ولم يلبسوا اليها منهم لفظ يتفاد منه اجتماع الايمان مع
 الفعل والامكان لفظي اللبس فانه من المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزاء فثبت ان الايمان
 ليس بفعل المجروح ولا كراهية فليكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والاشارة لانه خلاف الاصل
 واستناده النقل وقد عرفت الجلاء لان قيل علم لا يجعلون التصديق باللسان بل هو انكم اذا اقمتم النقل عن
 اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو ذهاب الكرامية فان اهل اللغة
 لا يجعلون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وقوع صدقة لعنى بل كان محمدا فرض وصف المعنى غير
 التصديق لم يكن المتلفذ به على ذلك التصديق مصدقا بحسب اللفظ قطعنا التصديق اما معنى هذه اللفظة او غيره
 لا لالتصديق على معناه واما ان يجب الهم بعلم العقلاء من اهل الفسور واما التصديق القلبي فكيف يقال نعم لا
 واللسان ولا يوجب ما لا يوجب الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قولنا لى ونسب من يقول ما لا يشهد
 به باليوم الاخر واما ما لم يثبتين قولنا وقالوا لا حاربنا الا في حقنا فثبت في ما بين ايتين التصديق الساني ونسب
 الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون الساني اجماع الكرامية بانه توازن الرسول والصالح والى ما ليس
 كانهما يتحققان بالكلية من انى لهما ولا يستفسرون عن طلبة والتصديق القلبي وحمله فيكون ايمانا بغيره فثبت
 ان الايمان لا يعلم وعمل الجواب معارضة بالاجماع على ان المناقض كافر باقراره باللسان ولا فظا لشاكرين
 ومعارضة بخلافه لم يمتنعوا ولكن قولنا ولما نعلم بان لفظ النزاع في ذى التصديق الساني يسمى ايمانا فثبت
 على التصديق القلبي ولا يمتنع انه يترتب عليه في المشرع احكام الايمان فاهل الحقان الشارع جعل منا والاحكام
 الامور والاعمال في التصديق القلبي اخص لا يطرح عليه خلاف الاقرار باللسان فانه كشوف بلا ستر فطلب الاحكام
 الدينية واما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام فخرجه ثم نقول لم يمتنع
 ان من صدق القلبي لم يثبت في نفسه مانع من غرض غيره خوفا من مخالفة ان يكون كافرا وهو خلاف العمل صحيح
 وهو لو جازما يدل على اثباته بغيره وما يدل على ابطاله بغيره نعم انهم لا دلالة له على الواجبات هو الواجب
 والايمن هو الاسلام والايمن هو الايمان فلو امكن ابطال الواجبات ما امكن ابطال الواجبات هو الواجب
 وانما الصلوة وقيام الركعة وذلك من التبع لا من التبع لان الصلوة والركعة لا يثبتان على كذا انى اترتب به

نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي ثم انتهى إلى الأحاديث الدالة على اعتبار الأعمال كركب أن لا يشك في الإيمان معناه
 بالأحاديث الدالة على أنه أي مركب الإيمان من الاعتقاد والنية والنية هي التي قال النبي صلى الله عليه وسلم لا إيمان
 بما بين في السجود عند ذلك زني وإن سرق على رغبته إلى ذر القسم الثاني من القسمين السابقين
 الوجه الدالة على الجلال من باب القسم وهي ثلاثة الأولى لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المراد منه حتى لا
 يكون مصداقاً كما لا يمكن حال نومه والغافل حين غفلته وإن غفلت الإجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال وفي
 الماضي لا لأنه حقيقة فيه وإن لم يكن في ذلك كما هو من باب جها في المقتضات بل لأن الشرع على ما علم
 المحقق الذي إذا لم يكن اللام كما ذكرناه ورد عليه من الأعمال فان النية والغافل ليس في الأعمال الباصرة
 في الإيمان فلا يكون من معين فليس في الإيمان كالحق الثاني من صدق بهما به النبي عليه الصلوة والسلام
 ومع ذلك تشهد للشخص في أن يكون مؤمناً بالأجماع على خلاف قلنا هو دليل عدم التصديق أي بوجهه لا يدل على ما هو على
 أنه ليس بمصدق بل حكم بالظاهر فذلك ممكن لعدم إيمانه لأن عدم السجود فيه إيمانه داخل في حقيقة الإيمان حتى لو
 علم أنه لم يسجد لما على سبيل التقييم وحقاً لا يثبت بل سجدها وعليه علمه بالتصديق لم يكمل فله فيما بينه وبين الله وإن سجد
 عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله ما يؤمن بالشرك بهم بالشهادتهم شركون فأنه يدل على اجتماع الإيمان على الشرك والتكفير
 بجميع أجزائه الرسول لا يجمع الشرك لأن التوحيد ما علم محسنة به فلا يكون الإيمان عباداً أن ذلك التصديق
 ممكن فذلك الذي ذكره كونه شرك الأول لأن الشرك صفات للإيمان إيماناً وفعل الواجبات وبنا فيه فلا يكون إيماناً
 ثم نقل على ذلك الإيمان المنعني بالبار هو التصديق والتوحيد في الآية التصديق بجميع ما علم محسنة في الدين بل بما فيه
 الطاهر هو الله تعالى والتصديق بالله لا ينافي في الشرك أو لعدم وجود صفاته الدالة على الحقيقة لا بالوجودية التي هي
 من صفاته الحقيقية خاصة لأن الإيمان في لغة التصديق مطلقاً وفي الشرع هو التصديق مقيداً بغير خصوص هو جميع ما علم
 كونه من الدين منزهة والمذكور أنه لا يعمول على معناه اللغوي وأعلم أن الإمام الرازي قرر في النهاية عليه
 الثالث بهذا المراد بالإيمان به التصديق وهو محال في الشرك فالإيمان لا يبا مع عدل على أن فعل الواجبات ليس بل
 هو على هذا التقدير فليس شرك الإجماع لا على ما في الكتاب رتب الآخرون أن يكون أن الإيمان فعل اللامات بأسرها والآخرون
 بأنه مركب من التصديق والقرار والعمل الصالح جميعاً بقوله عليه الصلوة والسلام الإيمان بضع وسبعون شيئاً أحدها قول
 الله لا اله الا الله واذا تأملنا هذه الآية من الطرق الجيدة أن المراد بعباد الإيمان فعله لا أن الإيمان كان ما لا ينافي
 الطريق ليس إلا في أصل الإيمان حتى يكون فاعله غير مؤمن بالإجماع فلهذا في الحديث من تصديق صفات والعمل لا ينافي
 والتصديق أن الإيمان هو مجموع التصديق والعمل والمقصد الثاني في أن الإيمان لا ينافي في حقيقة لا ينافي ولا ينافي
 حال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين بوجوب العمل لأنه فرع عن الإيمان فان قلنا هو التصديق فلا يلزم إلا أن الواجب هو
 ولا يشك في التقادد لا المحسب ذاته لأن التقادد إنما هو احتمال الخفاء فهو أي احتمالاً ولو لم يوجد في التقين فلا ينافي
 بحسب منطق لا يجمع ما علم بالضرورة على الرسول ولا يجمع من حيث هو جميعاً لا تصدق في ردود قوله لا يمكن جميعاً

وحكم البراءة اولاهم الله حجة على اختلافها فمن ثم انكارهم لنبوته عليه الصلوة والسلام الما من عقائد هذا بعينه
 اجماعا واما ما من اجتماع بالتفسير فالجواب العنبري على انه معذور وعنده غير مقلد وقد عرفت ان معنى
 الاجتماع الامم من قبلها والاول وهو المعترف بنبوته محمد عليه الصلوة والسلام اما على ما يمس من المسائل
 الاصولية فبين في المقصد الخامس ان ليس كما افردوا لا يكون مغلطيا في عقايد المتطرفة باصول الدين وهو
 ما ان يكون اعتقاده من برهان او من نتائج الفاعل او من تقليد وقد اختلفت فيه من قال انه على بسبب
 الاعتقاد والتقليد في ظلال النبي عليه الصلوة والسلام حكمه بسلام من لا يعلم من ذلك وبهم الامم الكفر وان
 من قال انه غير فاعل في ظلال التمسك بالنبوة فيضمن العلم بلائذ المعجزة وادعاء العلم بلائذ المعجزة على
 صدق النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فيضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته
 واما من كان مصدقا حقيقته كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يكن له تنصيص الاشارة وتوجيه فان ذلك
 ليس شرطا في العلم والبرهان عن التقليد فمن لم يكن عالما بالادلة التي تضمنها التمسك بالنبوة وكان مقلدا اعتقاد لم يكن
 مصدقا حقيقته فلا يكون له دليل الاكثرين الذين حكم النبي عليه السلام بسلامهم وبما شتم كانوا عالما
 علما بالادلة كما في قصة الامر الى لاسن المقلدين تقليد امما المقصد الرابع في ان تركب الكثرة
 من اهل الصلوة اى من اهل القبلة مومن وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الامانة وعرفنا هنا ذكره بسبب التمسك
 والجماع عن حيث شتم ذهاب الخواص الى اذكارها والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلي الى انه لا مومن
 ولا كافر جميع الخواص وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يكلم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان
 كلمة من مائة في كل من لم يكلم بما انزل الله فقد عمل فيه اللسان الصدوق واليه فقد عمل كفرهم لعدم العلم
 شك من لم يكلم بما انزل الله كان كافرا والفاصل في حكمه بما انزل الله فكل الموصولات لم يوضع للعموم بل
 هي للجنس كقول الصدوق والخاص من يقول المراد من لم يكلم بشيء مما انزل الله صلا ولا نزل في كونه
 كافرا وقول المراد انزل هو التوراة لقوله تعالى وهو انزل التوراة والآية واقفا غير متصددين بانكلم بها
 يخص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذ لم يكلموا بالتوراة ونحن نقول بوجوبية الثاني من تلك الوجوه قوله
 ويل يبازي الاكفورة فاعيد على كل من يبازي فهو كافر وصاحب الكبيرة فمن يبازي لقوله تعالى
 يقتل موصفا متعمدا فجاءه جنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجوار في الكفورة وهو متروك
 قطعاً اذ يبازي غير الكفورة وهو الكتاب لان الجواريم الشواب والعقاب والنفذ ذلك المصروع بقوله تعالى
 تجري كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكا فكذا يدل عليه سياق الآية معنى قوله ذلك
 جزء فاعلم ما كلفه وانما المعنى ويل يبازي ذلك الجواريم صاحب الكبيرة واما الجواريم جزاء المعاصي
 بالكا فاعلم ان قوله تعالى بعد الجواب الحج ومن كفره اى لم يحج كان الله في من العالمين فقد جعل ترك الحج كفر فاعلم
 المراد من قوله وجوبه ولا شك في كفره والاربع قوله تعالى من موسى وابراهيم وابنه ادى بيلسان الله بالعباد على

ليس عالما لكل من يوتي كتابا بشارة لان فاسق باطل القليل من مؤمنون بادبائهم مصدقون به فليجندرجون في قوله
 اذ كان لا يدري من انت قلت مشر الا سقى الظالم ظلم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر بقوله تعالى ولا تعبدوا الا الله
 الظالمين الذين يصعدون من سبيل الله ويقيمون ما عبادهم باخرة كافرون فليكن لازم مما ذكره كثر الانبياء
 حيث احترفوا بطغمتهم فاذ قال آدم وحوار بننا ظلمنا النفس او قال موسى فقلت نفسي وقال يوسف انا كنت من
 الظالمين وعلامة انهم اذ كانوا في الدنيا من صفات صفات الظالمين صفة مخصوصة فليكن في كل ظالم اربع عشر قوله تعالى والذين هم
 لما علموا ان لا اله الا الله واتوا بالحق والحق هو الله والحق هو الله والحق هو الله والحق هو الله والحق هو الله
 فاذ يدل على ان كل فاسق كافر ظالم ليس قوله والما الذين فسقوا باقيا على عموم الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق كاذب
 بالقيمة اذ لا قطع الا من عشر قوله تعالى ومن منكم من سقى في سقر في قوله ومن منكم من سقى في سقر في قوله ومن منكم من سقى في سقر
 بذلك ان كل مجرم داخل في النار ولا يشبهه في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد جابهوه وان الآية مشروطة
 بالظهور واللازم كون كل مجرم كاذبا بجمم القيمة وهو لا قطع الا من عشر قوله تعالى ومن منكم من سقى في سقر في قوله ومن منكم من سقى في سقر
 انما يعلم منه ان الانسان اذا اتقى يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار او جابهوه بان عذوقهم من الله وان ذكرهم من
 لا يدل على عدم شتم ثالث السبع عشر قوله عليه الصلوة والسلام من ترك صلوته شتمه الله فقد كفر وقوله من منكم من
 ظهر كحي لم يست ان شاء الله وداوان شاء الله انما ظنا الاما ولا يعارض الاجماع لم يعتقد قيل عدوه ان المؤمنين الذين
 عشر ولاية الله وعداوة عدوان فلا واسطة بينهما وولاية الله الايمان وعداوة كفر وقوله عليه السلام آية المنافق
 خفية اذا ودخلت واذا حدث كذب والا اتقين فان قلنا هو مترادف الظاهر لان من وعد غيره ان يطلع عليه فليكن
 ثم اخبره لم يخرج بذلك من الايمان الى الاتفاق اجماعا فليس معتاده ان هذه الخصائص التي هي صفات المنافق
 بشخص كانت علامة لثبوتها وما بدون كونها ملكا فلا ترى ان اخرجه يوسف وعد ولا يلزم ان يخلفه فاقطعه
 وانما ينسب اليهم في قوله كاذبوا في قلوبهم فكله الدشب وما لا دما نطقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء
 قد لا يكون قطعية الدلالة فيجب جعل الدلول عنها ان في عقل وهو ان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الوجه
 يدخل فيه في قوله كاذبوا في قلوبهم فكله الدشب وما لا دما نطقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء
 ما به حقيقة بخلاف خطاب الذنب لانها اجزاء غير حقيقة لا يجوز التوبة والعفو فخر حاج المشرقة بوجوب الاول ان
 الفاسق ليس موثقا لما من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع وانهم اهل العصاة ومن اجد من لم
 لا لا يقتضون الحد على الا لا وشرب الخمر وقد اقصت ولا يقتضون ولا يقتضون بروتة ويدعون في مقامهم
 مع جرحهم على ان الكافر لا يصلح معه كذب واليه فيلزم من كون الفاسق كافرا فينبغي من المرأة شيء وجوبه وركا
 الزوج او ايا من غرقا في قمار ما ضل لا دوان صدق الزوج في كافر به كتاب الزنا وان كذب فمكافرا بكتاب
 قد من حقيقة كانت اليقينة واقعة على التمهيد من ظن هو موثوق وقدم الكلام في بيان حقيقة الايمان ان في
 واسل ابن مطايع وميد فخرج عم وال في ذهابه وهو ان حقيقة معلومها فاما ما ذكره فليكن في

لن صاحب الحجة فاسق واختلوا في كونهما او كافر فترك الحجة فيه واخذ بالتشقق عليه قلنا قد مر ان من
 قلنا ولا خلاف في من قبلنا من الامة بل قد اجمع قبله على اذني الملك الامام ومن اوكافرا لقول بالواسطه فخرنا بالاجابة
 المنته لا تخسار في ذلك من فيكون باطلا بالاحتياط المقصود الخامس في ان الباطل لعن الحق من اهل القبلة
 بل كغيرهم لا يجوز الحكمين والفقهاء على ادراك غير احد من اهل القبلة فان الشيخ البايع قال في اول كتابه
 الاسلام من اختلف المسلمون بعد نبينا عليه السلام في شيئا مثل بعض اعضا وجرا بعضهم عن بعض فصار
 عبا بينهم الا ان الاسلام بجميعهم فليس هذا من غير وعليه اكثر مما ساد في نقل من انما في اذنا قال لا ردها في احد
 اهل الامور الا انما اختلفوا في ما لم يقدح في دين من الكذب وكل اهل الحق صاحب الحق في كتب النفس عن اليقظة
 رحمه الله ان لم يفر احد من اهل القبلة وكل اهل القبلة في شيء من الكفر وغيره والعقود الذين كانوا اهل الحق
 جماعة وكافر ولا اصحاب في امور سياسية تفصيلها خارج بعضا بالشك فغيرهم في امور اخرى متطوع عليها وقد كفر
 الجعية في القوم من اصحابنا من العقول وقال الاسلام لا بد من حق من كافر ما نحن بكفره ولا خلاف على ما هو المختار
 عندنا هو ان لا يفر احد من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالمنا يعلم وامرنا
 الفصل العباد وغيره ولا في جنة ونحوها كعدم ثبوتها لا لم يبحث النبي عليه الصلوة والسلام عن اعتقاد من حكم بها
 فيما ولا الصلوة ولا التبعون لعلم ان مذهب دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الظاهر
 في ما ليس قاصدا في تلك الحقيقة ولا سلام اذ لو توقفت عليها وكان الظاهر قاصدا في تلك الحقيقة يوجب ان يبحث عن حقيقة
 اعتقادهم فيها لكن لا يبرهن حديث شي خاسا في انه في ذلك من مذهبنا من قبل صلوة الاسلام عن مذهبنا من قبل صلوة الاسلام
 فمبحث حقا انك لا تبحث عن علمهم وقد تسمع وجوب اعتقادهم بما اذنا ذلك الاعلانية باسم عالمنا على طرق مختلفة
 بادفعه لم تادر فكله الفاعل في تلك المسائل قلنا انك تدر ما تدرنا تعلم ان الاعراب الذين جاءوا اليه عليه السلام كانوا كلهم
 بالله تعالى بالعلم بالالهي والامر في الدار الاخرة والدين نعم ولا في مكان جنة وانما قدور على الفاعل العباد وكلهم وادعوا
 العباد ما وافا لقولنا انك لا تدر ما ليس بهما طمسوا به بضرورة واما العلم والقدرة فهما يتوقف عليه شيئا لا يتوقف ولا يبرهن
 عليهم فكلان الاعراف والعلم بما اى بالنبوة دليل العلم بهما ولو اجمعا فلا ذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الامام
 التي يتوقف عليها مذهبنا محمد طمسوا به بضرورة والسلام اولها على ما يليق باصحاب اهل ظاهرة فان من دخل استبانها
 ان زيارا حاد في هذا ان لم يكن ثم لا يمتنع وعقب قوا سو جميع حيا لا الحية واجد مع الله وحي سبته الى الله والوهاب
 النفس الى جميع تلك البراهات فاذ لم يقدح في العلم بان محدثه فاعل مختار لان ولا في الفصل الحكم على علمنا فاطمة اختار
 ضرورية وكذا دلالة الجدة على صدق المدي عز وجله واليه اذا عرف خبره والاصل لكن العلم بصدق الرسول ثبتت ان
 الاسلام حلية وان ادلتها بجملة واحدة ولذلك لم يبحث عند اختلاف المسائل التي اختلف فيها خاسا في العلور والظهور
 ليس شئ تلك الاصول بل اكثر مما هو في كتابنا والسنة ما يتجلى البطل معارضه المصحح بالحق في ما ذكرنا
 نعمنا في ان التويل المطابق لمذهبنا في اننا لم يكن جملنا مما يتوقف عليه مذهب الاسلام فلا يجوز ان لا يقدم على التفسير

ان عدم التكليف بالانجيل موقوف على كلام الشيخ المشهور والفقهاء كسائر كتبنا وقد تشابهوا في الفرق الاصلية
 وجسدنا فيما يجب ان يكون له الوجود والوجود غير الله سبحانه وتعالى في كل واحد من هذه
 انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام اي زعموا مستحقا او لا في استنباط الحركات واستقاط الوجدات الشرعية والبراهين
 بقوله منزهة عن الله الذي احدى ذكرناه في المقصد الثاني من تحقيقنا اننا فعلنا الفرق الاسلامية وبيننا عقايدهم في ذيل هذا المقصد
 والبرهان موقوف للصواب **المقصود الرابع** في الامانة وما حثي ليست من اصول الديانات والعقائد فلا للشبهة
 بل هي عندنا من الفروع المتشعبة بافعال المكلفين انما نصب الامام عندنا واجب على الامة سبعا وانما ذكرنا في هذا المقصد
 بما سبعا ما كان من قبل ان قد حثرت العادة من المكلفين ذكرنا في اواخر كتبهم للعامة المذكورة في صدر الكتاب وفيه
المقصود الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفه اوله قال قوم من اصحابنا الامانة راسية بامانة
 احوال الدين والدينا يتشخص من الاشخاص فقيد العموم اعترافا من القاضي والرئيس وغيرهما والاختيار الاخير من
 الامة او اعتراف الامام عند شدة فان لكل ليس شخصا واحدا نقص في التبرعات بالبدوة والاول ان يقال هي اختلاف
 الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامم وبهذا التقيد الاخير يخرج من نصب الامام في
 ناحية كالتفاني خلافا لغيره المجتهد الذي لا يجب اتباعه على الامة كالتفاني على من تملكه خاصة ويخرج الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 بما احتسبوا في ان نصب الامام واجب اوله واستتعت القائلون بوجوبه في طريقه من غير كراهة انما لا يفتقد
 الامام عندنا واجب علينا سموا ذلك المستعزلة والذين يثقل بخلقنا وقالوا بحكمنا والعبادة والواجب من المستعزلة
 وسماعنا وقالوا ان الامانة والاسما عليه لا يجب نصب الامام علينا بل على ائمة الامة او جوبه عليه بخلقنا
 الشرعية من التبرع بالبدوة والتقصان والاسما عليه او جوبه ليكون معروفا بغيره ومقتضى على ائمة الامة او جوبه
 معروفة تعالى من معلوم وقالوا في وجوب نصب الامام اصله بل هو من الجائزات ومنهم من فصل في نصبه كمن
 افعلوا ما تاجه بوجوب عند الامم دون الفقيه وقال قوم كافي بكونهم ونايبيه بالعكس اي يجب عند الفقيه دون الامم في
 اشيائنا من حيث ان يقول الامام وجوبه على ائمة الصلاة وعدم وجوب علينا اختلاف مقدم الاثنين من ان لا وجوب عليه تعدد
 للعقل في مثل ذلك ولما وجوب علينا سموا قدام من ان لا توافيق المسلمين في العدد الاول بعد وثقنا في كل واحد
 وآله وسلم على امتناع خلقه الوقت من خليفة الامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبة الجمعة بيني وبينك وبينك وبينك
 وآله وسلم الا ان محمد اقرات ولا بد لئلا الذين من يقدم به غبار الكل الى قبوله ولعل احدنا جازي ذلك بل التقيد عليه
 وقالوا ينظر في هذا الامر ويكره في سبقتهم سادس وكون الامام الاشيا او هو دون رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل
 في اليقين بل في نفسه ذلك الاتفاق ولم يزل ان س بعدهم على ذلك في كل عصر الى ان امتنا في نصب الامام
 لذلك اسلم يزل ان س على نصب الامام في كل عصر فان قيل لعلنا جازي المذكور من مستند كما عرفت في وجهه
 كان للنقل ذلك المستند فلو استمر التواتر والواجب اليه ظن مقتضى عن نقله بالاجماع خلافا لغير الدعوى او نقول كان
 مستند من قبل الامام لا يمكن نقله من قرين الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمان

على اداء ما عطف ان وصل وقع المحذور واجبه بكم العقل قطعاً كذا في المعنى فبالطاعة بحسب وضعها عقلاً وذلك لان
 الجزاءات المقتضية للمعذرة تحت اصل قطعي الحكم يجب ان لا يمتنع في ذلك الحكم قطعاً مثل ان يعرف الانسان ان
 سبب يجب اعتقاده ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصحيح يقتضي وجوب اجتنابه وكذا من علم ان هذا
 لايكون له الموت تحت قن من ان هذا الحايض يسلط على العقل الصحيح بحكم وجوب ان لا يلقفت تحتها الجواب بنسب حكم العقل
 اسي وانما يدل لا يشك والامن الشرع اوجب للوجوب النصب الامام على الله بانطق كذا ان لم يرد اقرب الى الامام
 البعد من المعصية واللفظ واجب عليه والجواب بعدم وجوب اللفظ الذي كثره وانما يحصل الامام الظاهر تاسير يري
 ويشي عقاباً ويوعى الناس في التعليمات ومنه جرحهم عن المعاصي في حالة الضرورة والعصا من نصب المظالم من العلم
 والامر للوجوب على الله في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي يوجبونه وسبب الامام المعصوم الحق ليس يطلع الا انه يصور
 الاقتضاه القريب ان السلي الفصل وتبعيدهم عن الفساد الذي سبب لطف لا توجد عليه الامور كونه في زمانه تاسير
 الجواب عليه بوجوب جملته الخارج على عدم وجوبه قطعاً ان في تعبدية القسمة لان الامور مختلفة في كل وقت
 وصلوها دون الاخر فيقع التشاير والتشاور والتجربة شاذة فذلك فهم ان اخبار الامام نصب امير ورس بقوله امير
 ويرتب جودهم ويحيى تشيرون كان لهم ذلك من غير ان يهتم به كرجح في الشرع وانت خبير بان انه المجد على عدم جواز
 الامامة اولها على عدم وجوبه والجواب ان لم يلق اختلاف في نصبه فذاك وان توضيح عندنا بقوله لا يعلم ان
 قالوا في حق الله يا خالاسن وذكرك يرضى الله واما الفارقون اسي المفسرون من ثم قالوا ان الله
 اسي نصب الامام حال القسمة في افاذه بما تقوم لانه كما فهم عن طاعة فلا يجب واما في حال العدان والامن فيجب
 نصبه او اقرب الى الظاهر شاذ لا سلام وقالوا ان الله تعالى الامور الانصاف بين الناس لا جازية الربا
 عند الخوف فظهور الحق واعلم ان عبارة الكتاب بربنا وشا ذكر المدايب ولا يدل على ان القاب لا يفسن من خارج
 وهو حلال في الظاهر عبارتي انكار والامامة المقصود الثاني في شروط الامامة للمهور على ان اهل الامامة يستحقون
 من هو جليل في الاصول والفروع ليقيم بامور الدين متكاملين في كل شئ وحل المشقة في العقيدة الدينية مستقلاً
 بالقوة في النوازل في الامور الواقعية فضاوا استنباطه ان اجمع مقاصده ان الله عقلاً العقائد وحصل الحكومات
 رفع الحكمالات ولم يبق من هذا الشرط ذرأى ويصارح بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الشعوب
 ليقيم بامور الملك شجاع قوي القلب يقوي على الزب على الحوزة والحفظ ليصعب له السلام بالثبات في المعارك كما
 روي في غلبة الصلوة والسلام وقت بعد انتم الامام المسلمين في نصف قاطبة الامم التي لا كذب انما ابن عبد المطلب ولا
 سبوة الغر في اقامته الحدود ومنزلة الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه الاشياء لانها لا توجد في الغفلة التي تحت
 واذا لم يوجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدر بانكم ان اشتهر الامام على التحقيق الامامة دونها او يجب نصب واحد منكم
 فكيفما كان لاطلاق اوله يجب ان لا يكون مستلواً بالخطا الذي يكون قصداً يجب فاقدر فاعلم ان يكون
 الامور ما عرفت فيما لم يجب ان يكون عدلاني في الظاهر للملاحة فان الفاسق ربما يصر في الاموال في الغر

البيعة التي لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يميز عليهم واختيارهم جميع على من عداهم يعني لانهم لا يمكن ان تصرف
انفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك على شيء خاص آخر تصرف فيه قلنا لا مكان لهم من حيثهم اذ لا مزية لهم
من جهة الله وسوروا الى علي بن محمد با مائة بن يونس ليستقطوا الكلام انهم يستحقون على المسلمين يجب عليهم اتباعا وايعازا
فيستخلص بان كونه بالاشهاد والعلل ان يجب اتباعها بجعل الشارع قولها دليل على علم الله الذي يجب اتباعه وان كان
لا تصرف لاهل البيعة عليه والمحكوم عليه بزيادة الشاهد ليس لان تصرف في المدعى عليه ولا يجوز له ان يصرفها
فيه بل حكم عليه وكذا القاضي ليس اذن لا يستغنى عنه ومع ذلك جعل المدعي مستحقا لادراك الشاهد ان القضاء او كونه
اخر جزئي لا ينفرد بالبيعة فكيف ينفرد به الامة العظمى لجميع المسلمين كانه قلنا لانهم عدم انعقاد القضاء والبيعة بالبيعة
لظهور خبره وان سلم عدم انعقاد هذا فذلك عند وجود الامام لا مكان المرجع اليه في نظام الحكم واما عند عدمه فلا بد
من القول بالانعقاد بالبيعة تحصيل المصالح المنوطة به ودرء المفاسد المستتقة ودرء اذى دون انعقاد الطريق ثبوت
الامانة بالبيعة يودي الى الفتنه اذ ما يبايع اجماع على ايمته في بلد واحد ولا يتحدده ويري على كل قسم من الامام
انتشاره واولى من غير يودي ذلك الى الفتنه وليعود ولفظه من اجماعهم بانهم من تركه اكثر كثير من الغيبر
الامام من نفسه واذ التارضا وجب دفع اهلها الفاس وسوءهم تسم في اثبات عليهم بان العصمة والعلم كجس
الدين على التخصيص بحيث يكون كلما حاضرة عند ثبوت اعتبار اهلها في كل وقت واستدلال بعدم الكثرة في الامانة
ولا يلزمها اهل البيعة لانهم لا ينفردون بالامانة بل يجمعونهم وقد مر جوابها اي جواب كاهن زنا وجواب الفاس وهو ان البيعة
امانة والى علي بن محمد بالبيعة صاحب البيعة واذ ثبت حصول الامانة بالاعتبار والبيعة فاعلم ان ذلك
الحصول لا يقتضي الاجماع من جميع اهل المل والعهود اذ لم يتم عليه اى على الاقله دليل من العقل والسمع بل
الواحد والاثنيان من اهل المل والعهود كاف في ثبوت الامانة وجوب الاتباع لاهل الامام على اهل الاسلام وذلك
لعلنا ان العصمة مع صلاحية في الدين وشدة محبة في امور الشريعة كما به حق الاعتقاد في عقول الامانة بذلك
الواحد والاثنيان كعهدهم لاني بكر وعهدهم الزمان بن حوث بثمان وعشر ائمة وعشر ائمة في عقول اهل البيت
المدينة من اهل المل والعهود فضلا من اجماع الامة من علماء اهل الاسلام وجميع ائمة من جميع اقطار اربابها كما مضى
ولم يترك عليه احد وعليه اى على الكلفاء بالاحاد والافنتين في عقول الامانة الطوت لاحصاء رعايهم الى وقتنا هذا قال
بعض الامام صاحب بيب كون ذلك العهد من واحد واثنيان بقتديته ما دل على الكلفاء في ادعائهم من زعم عقول الامانة
لاسر اقبل من عهد زعمهم ان الامانة بغير البيعة العادلة توجب اى صفة بالعهد ما اذا اشترطت ان وقعت لان
ذلك العهد غير صحيح وبذلك الذي ذكر من ائمة البيعة العادلة ودر من المسائل الاجتهادية فيجد فيها فصل بما يودي
الاجتهاد اليه ثم اذا انفق العهد في ابداء بلاخص من المتقدم فاعني ولو امر آخر الاخر فهو من البيعة يجب اتباعها
معني يعني الى امر الله فان لم يكن هناك تقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واخيرا فان العقد من وقع
عليه ان يغيره ولا يجوز العقد لامين في صفة اى جانب فتنه في الاقطار لاداء الى وقوع الفتنه وانتقال الفتنه

اما في مسماي الامام العبد الامين في صفته من الاقطار بحيث لا يقع الواحد من غير فعل الا بحسب ادق قواعد الخلف
 ولما جعل الامام وحده سبب توحيد مثل ان يوجد من غير ان يتصل بالاحوال السليمة انكاس لم يوردين كما كان لهم
 نصبة واقامة وانكاسا وما اعلا ساء وان اولى خلفه الى القصة مثل اذ فيه المصير من الحسار ودمه ومن الزيادة الامامة
 في اوله والحسن والحسين فكل فاعلى خرج باسبغ داعيا الى الحق وكان عالما بما يوردين شجاعة فمقام جميع مقامه
 فذلك جودوا بقدره في صفته من الاقطار وهو نوافذ الاجماع المتفقين لم يسلط قبل ظهورهم ولا كسب
 جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامانة قال الامام الرازي انفتحت الامانة على اذ لا تخفى المودة الا احادها من رتبة النص
 والانتصار الدعوة وهي ان تبين الغيرة من هو من اهل الامامة وبامر بالمعروف ونهي عن المنكر وبعون الناس
 انما ولا ذراع احد في ان النص طريق الى اامة المنصوص عليه واما الطريقان الاخيران فمناهما الامامة والحق اتم
 والمعروف والواجب والصالحية من الزيادة الى ان لا يتغير طريق اليها الا بغير ذهاب سائر الزيادة الى ان الدعوة لا يتغير
 اليها ولا يوافقه بهم في ذلك سوى الجاهل بالحق بعد الرسول عليه الصلوة والسلام وهو
 عندنا ابو بكر وعنه الشيعية على ان وجها الاول ان طريقة النص والاجماع بالبيعة الى النص فلم يوجد له سبب
 واما الاجماع على غير ابني بكر ولو لم يكن على الحق ان اتفقوا من الامامة في الاجماع متفق على حقيقة اامة احد الشاهدين
 وعلى والعباس ثم انما لم يشاركوا ابوبكر ولو لم يكن على الحق ان زعمه كما تنازع على معاذة لان العادة تقتضي المنازعة في
 مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها قبل البعثة اذ هو معصية كبيرة فوجب انتظام الصلوة وانتم توجبونها
 في الامام وتقبلونها شرا لصلوة اامة فطال مع طاعة من بعده والحسن والحسين مع كونها سبيل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وآله وسلم ولله والعباس مع طاعة من بعده وروى انه قال اعلى امدوك بالملك حتى يقول ان س بلغ
 عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابن عمر فلا تختلف بينك شيان واخبر به مع شجاعة كان معصية قبل ان
 سئل السيف وقال لا ارى بخلافه الى برفقها لهما امير وملك امير فخرج ابو بكر برادر من قوله عليه السلام لا يجوز
 قرينة ولو كان على اامة على كل حال كما اذ عتقت الشبهة لاخره قطعوا ولا كسر المنازعة غيرا وكيف لا ابو بكر عزيم
 عند الشبهة فيجب ان لا لاد له ولا له جال ولا شك في انفقوا اتساع المنازعة كره وكلام الشبهة في اثبات الامامة على
 به وروى ما رواه احد بان الامام يجب ان يكون معصوما لاهم وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا وكما سطره وكذا القياس
 فثبتت اامة على الوجوب منع وجوب المعصية وقد تقدم تنازعا البيعة لا يصلح الى اثبات الامامة واما على بكره
 اليها اتفاقا لوجوبها من ان البيعة طريقه لاثبات الامامة وفيه اثبات على النص اتفاقا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وروى ما رواه الفضول مع وجود الفاضل وسياق ذلك تقريره وجوبا ليعلم اني ابيته الامامة على بكره وجوبه
 ان كان ظاهرا وقال من لا يشك في ان كونه ظاهرا ان كان كافرا قبل البيعة ولا كفرون هم الظالمون
 انهم في الكفرة والايض ابو بكر فاعلى اسلامه ثم انكسك وهي قرينة غير كانت القبي على الشريعة لم يات عنها وقد كان
 على سلم مستحقا لانه قال نعم وان كانت واحدة فلم ينصف واحدة فاعلى على اسلامه معصية لغيره لانه لا يشك

عنه الحسن اهل البيت في معرض الاتقان والتكريم فوجب ان يقتضي عنده الحسن بالكلية لان اتقوا وبعده شيئا
 في طريقه وبقوله عليه السلام بعثت مني وادعهم معصوم فكل من بعثته فيكون فاطمة صادقة في دعواها الارث فان كان الكذب عليه
 حسن يتنافى في العصمة وكذلك الخطا وفيه قلنا انما هو ما تقدم وكان ابو بكر مستوجبا لما يدل عليه كتب السيرة والتركيب
 والامور كونه ظاهرا قولهم كان كما في قبل البقرة تقدم الكلام في حديث قلنا انما هو من اربك مصيبة يستلزم اعداءه بالارث
 واصلاح من امن عنده البشارة واصلاح حاله لا يكون ظاهرا قولهم خالفته الآية في منع الارث قلنا لما عرفت انما هو
 عليه السلام ممن معاشر الاجبياء والايورث ما تركناه صدقة فان قيل لا بد لكم من بيان محبة هذا الحديث الذي هو
 قبيل الامور من بيان ترجيح علي الآية قلنا محبة في الوحد والتميز مما لا يحاظرنا اليه بسنا لان مني الله عز وجل كان
 بما سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في شأنه في سنده وطريقه واولاده على حقه طين من المعنى
 لانتفاء اللاحقات التي يمكن ان تكون في حقها اليه بقرينة الحال فصاحبه دليلا قاطعا خصوصا لروايات الواردة في باب الارث
 قولهم فاطمة عليها السلام معصومة قلنا نعم لان اهل البيت معصون من كل ذنوبهم وادعواهم واثباته كما رواه النعمان فانه يفتن في
 عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذ قال من سلالة ما بعث الله من اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس اتفقوا في الحديث
 الآية فاطمة ورثت وام كلثوم وعليها والحسن والحسين جعفره والازولج وافر بائنه ولم يرد المعصومين بالانفصال
 وقوله عليه السلام بعثت مني مما يشك في حقه فاطمة وحسبته واليه عصبة النبي عليه السلام قد تقدم ما يوجب ايمانه
 مسواة البعض بالكلية في جميع الاحكام فعمل المراد انما بعثت مني مما يرجع الى الخير واشتققت من لحيته فاطمة وعليها السلام
 حملها اي اهلها باحقا قلنا اي عصية وشهدت عليه علي والحسن والحسين ام كلثوم رضي الله عنهم اجمعين وهي ملوثة واعتقدا
 رسول الله عليه وسلم وكان حافظه واولاده وزوجها من زينة فحملت لاسمها فواو بكر شهادته فيكون ظاهرا قلنا
 اما الحسن والحسين فلهما عصية لان شهادتهما لا قبل لهما بغيره ولا يرد لهما العلم واليهما كانا صغيرين في ذلك الوقت
 واما علي وام كلثوم فلهما عصية من ايمان لهما من ايمان علي واما علي وام كلثوم فلهما عصية من ايمان لهما من ايمان علي واما علي وام كلثوم
 لانهما من ايمان لهما من ايمان علي واما علي وام كلثوم فلهما عصية من ايمان لهما من ايمان علي واما علي وام كلثوم فلهما عصية من ايمان لهما من ايمان علي
 الدار على نفي البنية الامانة لم يرد النبي عليه السلام شيئا من الاعمال المتعلقة باقتراحين الشئح وسياسات الدنيا
 بل جمع كثير من حال حياته وحيث بعث اليه ليرد سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزمها بآثار عليا وقال لا
 عني الرسل مني ولم يره اهل البيت في ذلك فاني يكون اهل الامانة اعطى الرب سبعا عشرة اشهادا لكل الاحداث لان
 ان لم يرد شيئا بل علي الفصح من شئ من البقرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان واهله بالصلوة بالناس في حرم
 الذي اوتي فيه واتوا على علي في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان طاعة العرب في اتقوا العهود ونفذ بها ان يتوا
 يميل بنسبه واحد احدهم من بني ولهم ليزل له عواده امره بالجمع قولهم عزمه عن الصلوة كذب وانقلوه فيخلف و
 الروايات الصحيحة المتقدمة على ذلك وقد روي عن ابن عباس ان قال لم يصل النبي عليه السلام قطعا احد من
 امته الا طعن في بركه صلى الله عليه وآله وسلم بن عوف في سفر مكة واحدة وروي عن ابن عباس بن عمر بن عبد الله عن ابيه اذ قال

الشيخ في هذا الحديث
 ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 وعنه الحسن اهل البيت
 في جميع الاحكام
 فعمل المراد انما بعثت مني
 مما يرجع الى الخير
 واشتققت من لحيته
 فاطمة وعليها السلام
 حملها اي اهلها باحقا
 قلنا اي عصية وشهدت عليه
 علي والحسن والحسين
 ام كلثوم رضي الله عنهم
 اجمعين وهي ملوثة واعتقدا
 رسول الله عليه وسلم
 وكان حافظه واولاده
 وزوجها من زينة
 فحملت لاسمها
 فواو بكر شهادته
 فيكون ظاهرا
 قلنا اما الحسن والحسين
 فلهما عصية لان شهادتهما
 لا قبل لهما بغيره
 ولا يرد لهما العلم
 واليهما كانا صغيرين
 في ذلك الوقت
 واما علي وام كلثوم
 فلهما عصية من ايمان لهما
 من ايمان علي
 واما علي وام كلثوم
 فلهما عصية من ايمان لهما
 من ايمان علي

ان انفس النبي عليه السلام عن الخروج عما يكبر مني الله عز وجل ان تقوم مقامه فكان يصلي بالناس ربنا خرج النبي عليه السلام
 بعد ادخل اليه في الصلاة فصلى خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن كنفه وادعى في سحر وروى
 البخاري باسناد عن انس بن مالك ان ابابكر كان يصلي ثم في مرض موته صلى الله عليه وسلم الاثني عشر سجدة فصلى في الصلاة
 خلف النبي عليه الصلاة والسلام ستره النجدة في نظر الدنيا وهو قائم فكان وجهه ووجهه مصفوفهم جسمه فيصيح فكلما نظر من
 الفرج فكلس اليه فبكر على عقبيه فكل من النبي عليه السلام فخرج الى الصلاة فاشاد بالدين ان اتوا صلوا لكم وادعى باسنة
 موته في بيته وروى في رواية اخرى ان ابابكر فكلما نظر عليه حتى استأذنا روى البخاري باسناد ادى عروة عن ابن عمر عن
 عائشة انه عليه السلام اوصاه باليكن النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من
 نفسه خففه فخرج الى الحراب وكان ابوبكر يصلي بصلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الناس يصلون بصلوة النبي صلى الله عليه وسلم
 حكيم فلو انما كان في وقت آخر الاثني عشر من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامم بل عالم بجميع الاحكام
 كما هو لم يكن ابوبكر كذلك لانه حارق فباردة المات في ان روي كان يقول انما سلم وقطع يسا والسا رقي وهو خلا
 الشريعة وقال لعبد الله بن مسعود لا اجد لك من كتب الله وسته رسول الله صلى الله عليه وسلم في معنى لسالي انما سمى
 فاجاب عن رسول الله عليه السلام جعل لسالي السدس فلما الاصل وهو كون الامام عالم بجميع الاحكام جميعا وانما انما
 الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عقيدة اى ما نرى عنده بحيث لا يمكن الاجتهاد في نظرنا بل وادعى ابابكر
 مجتهدا فان من سلك في الغالب الاول فله قول مشهور عن اهل العلم واهراق فباردة فكان كان الاجتهاد وعدم قبوله
 كونه لا ينفق القليل لوجه الامور في الاصح وانما انما ليسا فله من غلة البهائم وانما في المرة الاثني عشر من
 وهي راي الاكثر من العلماء وروى في سائر الحديث ووجهه الى الصواب في ذلك لانه غير جوع من الاجتهاد بحيث من
 مدارك الاحكام الاربع من الوجوه ان فيه لصاحبه للاهتداء مع من اجمعه ناصر ولا لصاحبه من اجتهاد لا من اجتهاد
 قد حرمه في حق اليه عبد الرحمن بن ابى بكر في الخطبة الشاهقة قال دعيه سواد وهو غير من ابيه وانكم علم على علي بن ابي
 عدم حمل خالدين وليه حيث حمل مالك بن نويرة وهو مسلم طعاني مرادنا لما لذلك تخرج بزوجته من ابياد
 وضا جمعا فاشار عليهم بغيرهم ما فقال ابوبكر لا اعمد بين منته ما شدد على الكفار وقال عمر طعنا في خالدين في ابيد
 الامم لا في ذلك به وقال عمر طعنا في اجتهاد ابى بكر كانت فله في الله في شره من ماد الى اجتهاد فاضادة فلما سبب الامم من
 ابوبكر في البادية فان عمر طعنا في اجتهاد عمر حتى قيل في حقه هو عقل من ان ينجح وادعى من ان ينجح هو قوا
 بعد اجتهاد ابى بكر في الاجتهاد في ابي بكر فوج في اجتهاد كيف يصير من ذلك فانك اردت خلافا في ذلك من انما اجتهاد من
 بعضهم بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه ان قالوا قيل انك لا تدرى روي في قوله من قائلهم فانه وقافة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وناظره فانه اجتهاد ما حاكم تعلم فانه اجتهاد ما ليس صاحب الاجتهاد روي واما حرمه
 امره فلهما كانت طائفة قد انقضت حجة الامم كانت محبته عنده وادعى في حجة ابى بكر في حجة الامم في قوله
 مشا وروى الخبر فيسأل الاتفاق فلهما حجة في الاجتهاد فلهما حجة في الاجتهاد فلهما حجة في الاجتهاد فلهما حجة في الاجتهاد

خبر بان امتثال هذه الوجوه التي تسلكها الجماعة على استقراء صلاحية الامامة لا يعارض الجمع على الامانة المستلزمة
 لاجتماع على اليقظة والامانة وما سداى خامس الامور التي عليها مدار الكلام في اثباتها على ما دعا النفس على ان
 على الجماعة لا تقتضي الامانة لا نقلا ولا محققا بل لا يمكن تحريم قطعها ويقتضي وجود نفس على وان لم يلقها بعد من معين الاول ان عا
 الرسول المعنى باستقراء على الامانة غير محتمل عنده في حال حيوة كما كان يحلف على المدة عند شهوده لثبوت ذلك
 البعد ولا يترك اهل البلد فوضى اى شخص من لا رئيس لم يفت بجزءان على الامانة باجماع عند الغيبة الكبرى التي لا
 يرجع بعد بالامانة عند دون به ويرجعون اليه في معالجهما واما حقيقة على الامانة معلومة كقوله لا سرة براسي قال
 في كتابكم غل الوالد بولده وظهر في ام خبيس كغصاء الى جذع فائق اذ انما يكتف بالعين لم من بعين عالم به
 ومعاذ اوبين ان النفس في حق ابى بكر والعباس متعين ان يكون في حق علي بن ابي طالب لما علم النبي عليه السلام ان
 الصلابة يقومون بذلك القيمين ولا يخافون به لفعل ذلك لعدم الحاجة اليكم انه عليه السلام ليس على كثير من تلك
 الشريعة وكما ان اراء المجتهدين هم حقا الدين اعلام الشريعة ثم عدم النص الجلي معلوم قلنا لا وجدنا لثبوتهم
 سرة عادة اذ هو مما لا يفرق له داعي الى نقله وايضا لو وجد نص على الامانة على من غيركم منع اليه بغير الانصاف
 لقوله عليه السلام الامانة من قرئش مع كونه خبر او احدا فلما عود وترك الامانة لا حجة كلف يتصور ان يوجد نص
 جلي متواتر في علي بن ابي طالب ومن قوم لا يصحون خبر الواحد في ترك الامانة وحاشا منهم في الصلابة في الدين بالشمع لم
 يثبت الاموال والنفس وما جرتهم الاموال والوطن وقيلهم الاولاد والاباء والاقارب في نفرة الدين ثم لا
 يتج على عليهم بركب النفس الجلي بل ولا يقول احد عن طول الخراج في ام الامانة ما لم يتفقوا من فيها والنفس
 بين قلنا لا ولا نزع زاعم انما على فعل ذلك علم يقبوه كان ذلك انهم ما يثبتونك الصفة ولا تفتت الى
 زعمه ولا يثبت في الشاهد والافعال فاكتتاب السنة والكتب فمن معين الاول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
 في كتاب والاقارب عاتق في الامور كلها الصلة الاستنار اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها اى من الاموال والاعمال جميعا الا في
 الامانة والاختلاف على من اولوا الارحام ودون ابى بكر والابواب من العموم ومعه الاستنار معارضة مصدق في خبره وان
 يقال هذه الاولوية من جهة الاختلاف والارث والعتق والشفقة الى غير ذلك من المميزات فلا يكون عاتق
 الصلابة فتاوى جميع جزاء الامانة بقطر تحريمها انما مطلقه فاذا اشتكى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والاعمال
 كانت بآية على الظاهر انما في قوله تعالى وليكم الله رسول الله والذين آمنوا والذين يلقون الصلوة ولينزل
 الزكوة وهم راكعون والى الامانة فمن اى الاولى واللاحق بالتحرف كوفي البصري والامانة والاعمال والاعمال
 لا تترك والاعمال الى البصر لا يحد من حيث ذلك وان من غيرهم لو في هذه الاية لعدم النص والجهة في حق الجمع قال
 تة والمؤمنون والمؤمنات اولى بسنهم يعني البصري بغيره بغيره واما على وجهه انما في المؤمنين والمؤمنين
 بالصلوة المذكورة في الآية فتم التفرقة والاعمال في الامانة والاعمال واما على وجهه انما في المؤمنين والمؤمنين
 الصلوة الى قوله عليهم ما يكون على ما كان في الصلوة راكعا فلا سائل فاعلموا فانه منطلقات الآية والاعمال

على ان غيره كائني بكذا غير اذ فتبين ان المراد في الآية فيكون الآية نصا في امامته والجواب ان المراد هو ان مراد
 نظم الآية على امامته وكذا اولي بالقرن حال جوة الرسول ولا يشته في بطلان لان المراد فيمنع الجمع كمنع الجمع على الولا
 وكذا لا خلاف في حقه لا ينافي شموله لغيره فمن يجوز ان يشره كمنع في ذلك الصفة ولان ذلك ما في الآية على
 الاول ولا خلاف بالقرن غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الالهة واولادكم اولياء
 لبعضكم اولياء بعض فان الالهة يستلزم معنى الاضمار لا بمعنى الاحقيق بالقرن وغير مناسب لما بعده وهو قوله
 يتولى الله ورسله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي هنا بمعنى المحبة والنفرة دون التولي
 فوجب ان يحل ما بينهما على النفرة ايضاً لئلا يترك اجزاء الكلام وانما لم يشره من وجوه الاول خبر القدير هو ادعهم حتى
 بعد رجوعه من جده الودع بقدر تحريم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجمعة وادعهم جميع الرجال فصدق عليها فقال لهم است
 اوليكم من الفسك قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والي من والاه وادعهم من انصرفوا
 اخذوا من خلفه وادعهم الى ان المراد بالمولي هنا هو الاول في ليك بالقرن مقدم الحديث ولان ابي القاسم المولى يقال
 للمحقق والمحقق وابن النعم والنجار والخليل وان مراد بالقرن والقرن والقرن والقرن والقرن والقرن والقرن والقرن
 والنجار وان غيره يروي في الكذب والنبي لم يكن معصوماً ولا صلحاً لانه على ان مرئيتهم فان كل احد منهم في غير جنة
 تولى المؤمنين بعضهم بعضاً فبين الحق على ان الذي يقرن لما ذكرناه ولا نراهم في المعاني المذكورة في قوله في الولاية يجب ان يحل
 وجعل اللغة حقيقة في القدر المستتر كذا في اللغة الجواب منع صحة الحديث وهو محمول على الضرورة في العلم
 لكونه متواتراً مكبراً كيف ولم ينقله كبار اصحاب الاحاديث كالبخاري ومسلم واهل بيته وادعهم من بعضهم كائني وادعهم
 السبب في رواية ابي حاتم الرازي وخبرهما من ائمة الحديث ولان علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي عليه السلام فانما كان
 باليمن وروى ابن فضال لا ينافي صحة الحديث لان يروي كذا في الحديث على اوجه متضاربة وقال وان كان من بني النضير
 صحيح فرائضه ابي القاسم لم يردوا مقدم الحديث وهي المست اوليكم من الفسك فلا يمكن ان يترك برافق ابن المولى في ذلك
 قالوا بالمولي هو انما يبرئ من الفسك وهو قوله والي من والاه لان من الفسك يعني الفسق لم يذكره احد من بني النضير
 وهو قوله وادعهم من جده الودع بقدر تحريم وهو قوله وادعهم من جده الودع بقدر تحريم وهو قوله وادعهم من جده الودع بقدر تحريم
 انما هو فيكون مبايناً في نفي المنفرة على طريقتهم قوله جميع راوون لا يردوا والاستعمال في غير ذلك على ان المولى ليس
 الاول في الجواز ان يقال هو اولي من كذا وان يقال لولي المؤمنين او الرجال دون حو في الحديث
 او الرجال وان سلم ان المولى فحين الدليل على ان المراد هو الاول بالقرن والقرن والقرن والقرن والقرن والقرن والقرن
 من الامور كما قال تعالى ان الله اسما باسمه الكريم الذين آمنوا وادعوا بالاولوية في الاتباع والاختصاص والقرب
 منه في العرف به ونقله الله عن علي بن ابي طالب في قوله لا ينافي في سبيلنا ما يردون في قوله لا ينافي في العرف بان يبرئ
 في امره وادعهم من جده الودع بقدر تحريم وهو قوله وادعهم من جده الودع بقدر تحريم وهو قوله وادعهم من جده الودع بقدر تحريم
 اوليكم من الفسك قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والي من والاه وادعهم من انصرفوا

قوله من خرج الى غزوة يترك على المدينة على المدينته انت حتى يتركها يارون من موسى الاله لا ياتي بعدى فانه يدل
 على ان جميع المنازل التي كانت يارون من موسى سوى النبوة كما بينا على من النبي عليه السلام اذ لم يكن اللفظ محمدا
 على كل منازل الماس الاستثنا و من المنازل التي بعد يارون من موسى استثناء القيام معناه بعد وفاته لم
 عاش يارون بعده وذلك لان كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اختلفني في قومي ولا معنى لاختلافه الا القيام معناه
 المستخلف فيما كان له من التعريفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه و اذا كان عدله وجبا فتنقص
 والافرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له كالمخلف في القبة انتهى في كتاب
 الاستثناء قال الامدي الوجه الثاني في من وجب الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جليله منازل يارون النبيته الى
 موسى اذ كان شريكا في الرسالة فوجب ان يبقى معترضا على الاستدلال على النبي عليه السلام علاه بدليل بقى
 ما يمكن الجواب عن الحديث كما منعه الامدي وعنه المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الاحاد او لقول على تقدير
 صحته لا يحرم في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اختلفني في قومي كما استخلفه على المدينة على المراد من
 الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان يارون خليفة لموسى في قومه حال غيبة موسى ولا يوزن
 دوامه في دوام استخلافه موسى بعد وفاته فان قوله اختلفني في قومي لا محمول بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان
 بل التباين والاستخلاف فلهذا لا يكون له عدم دوامه بعد وفاته موسى بقصوره ولا لاختلافه في الاستخلاف فيجب
 ان يكون صحيح بالاستخلاف في بعض التعريفات دون بعضها ولا عرسلها اذا انفصل الى مرتبة وهو الاستقلال بالنبوة مقتضا
 لبعض وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم نقاء خلافة بعده وعزل ان لم يكن ذلك العمل من غزوة عنه وجوب انشاء
 في الابين بياد وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعده العمل مستقلا بالرسالة والتصرف عن امره ثم وذلك اشتر
 و على من كونه مستخلف موسى من الشريك في الرسالة كيث والظاهر ترك اي وان فرض ان الحديث يعلم المنازل
 كان ما مضى صلا ان من منازل يارون كونه انما ليجام ونيا و اعلم ان هذا ليس جدي في بابا في توجيهه فيكون ولو ترك
 قوله بينا ان كان أولى ثم شرح في الجواب عن الوجه الثاني في بقوله فاولها ذم يارون بعده فاته موسى النبوة لا الخلافة
 من موسى كما اعترضتم في هذا الوجه وقد نفى النبوة بهنا لاستحالة كون علي نبيا في ايام النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 اعلم ان اولها ذم انما لثمن وجوه السنة قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب مشع
 الحديث لا يقتضي المقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انت ائمني وموسى خليفة مني بعدى وقام على وجه
 كسر الدال وقوله ان سيد المسلمين و امام المؤمنين قائم غير المجملين وبعد لا يجوز التفصيل على الوجه المذكور لقول
 بعد النص الذي تسلكوا به في ما لا يوافق على ما مضى من ان الله عزه معارفته بالنصوص الدالة على انه اني بكره من وجوه الا
 قوله و اولها الذين آمنوا وعملوا الصالحات كمالهم كما اختلف الذين من قبلهم ولكن فيمنع الله على انفسهم لعمد انما ليعصاه
 الجمع فلو كان و و ما مضى حتى جوب ان يوجد نعم في جهادهم خلافة ليتمكن بها لهم الدين قبل الجواب على هذا الاستثناء فالا خلافة
 الاله في النبي و عداته بها ان في قوله ثم تفصلين من الاعراب سند عن اني قوم اولي باسم قد يدعى لعمركم لو سلمنا

ملائكة على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان على افضل من الانبياء المذكورين لشاركتهم مساواة
 من كل قسم في فضيلة واختصاصه لفصله اخرى والاجماع متفق قبل ظهور الحق لاعتناء الله على ان الانبياء افضل
 من الاولياء **المسلك الثاني** في ايدل عيسى على كونه افضل تفضيلا وجوان فضيلة المرء على غيره فانما يكون
 بكامل من الكمال وقد اجتمع على مشايخنا في الصبيانية في انهم لا ادل العلم وعلى اعلم الصبيانية كان في غاية الكمال
 واخر من على العلم ومحمد عليه السلام اعلم الناس واخرهم على ارشاده كان في صفه في جوده وفي كبره فتشابه به على علم
 على وقت وذلك الا في ذكرنا من صفاته وصفاته علمية يقتضي ليدنه في العلم مبلغا والابوبكر في كبره افضل
 بخدمة وكان ليعمل اليه في اليوم مرة او مرتين ويقتول عليه السلام افضلهم على واقعهما يحكي جميع العلوم فيكون
 اعلم فيها جميعا خلا ليعار منه نحو اخر حكمه زيدكم واخر اركم الي فاحمدا يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم فرائض الفرائض
 فقطه ولقولته وقهها لادن واعية ابي حنيفة والاعلم من على ادلى وطعام الموضع يقتضي الاختصاص بما هو به ووجه
 ابي طهاني عن عمر بن محمد بن ولدت ببيتنا اشهر وبه على ان قوله والولدات يرثهن اولادهن حولين كالمين مع قوله
 صله فصار لثلاثين شرايد على ان اقل ندة الخمس ستة اشهر وثمانه ايعض عن عمر بن حاتم التي اقرب عنه بالوتة كالن
 كان لك سلطان عيسى سلطانك على ما في بطننا فقال عمر في كل واحد من العصبيين لولا على لك عمر واقول على لك
 في السادة ثم جلست عيسى لعقبت بين اهل التوراة بين اهل الانجيل باي حليمه وبين اهل الذور بديون
 وبين اهل الفرقان بفرقاسم والمقصود احواله على ما في هذه الكتب الاربعة لا جواز العلم ما شاع منها فتاخر عليه اجاز
 ابي ما شاع ان التوراة منقوشة على كمين نحو الحكم بها وعل على ما ذكرناه قوله والاشد من اية نزلت في راد بكونه
 اوجيل او سارا وار حرا ويل او سارا لادنا اعلم بين من نزلت في شدة بديون بديون على الفرض والاشد في
 يلوم منه جواز الحكم كما شهدت به الخطرة السليمة ولان على اذكرة في خطبة عن اسرار التوحيد والعمل بالعبادة
 والقدرة والقدر ما لم يقع شدة في كلام سائر الصبيانية يدل على انه اعلم ولان جميع الفرق يشيرون اليه في الاصول
 الكلامية والفروع العلمية وكذا استوفيت في علم الصغيرة ابا طهاني فان فرقوا الشايع بيني وبينه وبين عباس بن علي بن
 كعبية وكان في الفقه والاصناف في درجة القسوسى وطهاني انما اظهره في القسوسى على كونه اولا وام بلا سواد المدعى
 تبدينه كما جهاد المشهور وكذا اعلم الشهادته ومبارسته الاصول وكذا الفتوة والاخلاق فاذ كان اعلم بها من غيره ومن
 من تلك الامور التي لا يشترع من الشايع اياها الله نيا ترك الهنم ويحبس في المعالي والمليين ولم تقتض فلما لا
 حتى قال الله نيا فلذلك ثلثا الشايع الحكم قد اشترع عنه اذ كان بوشرا الماويج والساكنين على نفسه واهله وكان ذلك
 عادة منه حتى تصدق في الصلوة وتزل في شانه تزل على عمر ويصدق في الفقه في ليا في صبيانه المندودة بما كان فطوره و
 قول غيره يلحون العام على جرسكيدوا رجا او سيرا الرابع الشياخه قوا ركا حقه لوجه وطهاني لادنا لعل قولنا كابر
 حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب اعترت على غرس من عبادة السليين وقوا ركا قايده في شير وغيره والى من سن طهاني
 قد اشترع ذلك حتى نسب اليه الدعا به قد قال عليه السلام من اطلق من ايمان السادس من حقه حتى قلبي

بيده وقال فقلت باب غير نقود جسمانية لكن بالقوة الالهية السالفة لرب وقره من الرسول لينة ومعايرة دهر
غير مفرق وعباس والكان عم النبي لكن كان افاعية والذين لطلب ابو طالب من الاسلام انما من اختصاصه كعناج كفاية
رضي الله عنه عند سيده النساء في العالمين وولدين الحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة في الجنة في
في الحديث ثم اولاده من العنق الانام على انفسهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو طبقه سقاء في داوود بن العلاء
وكان معروف الكرخي يواب دار على بن موسى الرضا بن ابي الحسن في صفة خان معروف كان ميا لمرئيا فاسلم على
يز على بن موسى الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يهك جعفر اهل بهر متاخر عن المعروف ولكنه كان يستغيث من
بر عاتيد جعفر فذلك اشهر انتساب المير واما اجتمعت بده الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره
والجواب عن الكل ان على في الفضيلة اعلى من الفضيلة فلا يفت ورجعنا الى موضع الفضيلة التي نحن بصدد بيانها
لكثرة الشواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى اكتساب الصفات والاطلاص فيها واما يعود الى انهم في الاسلام
وشرهم في نقوة الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم فشقق بالرحمة الى الله فاسلم على يد جعفر
بن عثمان وعلي بن عبد الله والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن عفان فيمضي بهم الاسلام وكان ابي في منزله
والكفاروا علوا دين الله في حيدة النبي وبعده فانه واهل علم ان الفضيلة لا مطيع فيها في الجزم واليقين ولا لا لغيره
بل طريق الاستقلال على الفضيلة بحيث لا يكتفي في الثواب بل مستند بالفضل وليست بده السلسلة صفات مبرها
فيكفي فيها بالنسبة الذي هو كات في الاحكام العملية بل هي مسئلة عليا يطلب فيها اليقين والنفوس المذكورة
الطرفين معا رتبة لا ينفك القطع على ولا يفتي على نصف لانها باسرها اعادة وبقية الدلالة مع كونها متساوية
وليس الاختصاص بكثرته اسباب الشوب موجبا لزيادة تعلقا بل لمن لان الثواب يفضل من انما كات حرفة فيها
لقد ان لا يشب المطيع وقيمت غيره وثبوت الامانة والكان تعلقا لا ينفك القطع بالفضيلة بل بده الظن بكون
قطع فان امانة المقبول لا يصح مع وجود الغاضل لكنه موجودا لسلوك قالوا بان الفضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي وحسن فليست بغيره باهم اولهم فوا ذلك لما ابقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول والقول
ما هو الحق اسلم الله قال الاممي وقدر اود بالفضيل فاختصاص احد الفضيلين عن الآخر باصل فضيلته لا
وجود له في الاثر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيما يكون علم خلا وذلك ان غير مفرق قطع به فيما بين الصحابة لتمام
فضيلته تبين اختصاصا بواحد منهم لا ويمكن بيان مشايخه غيره وفيما يتقدم عدم المشاركة فقد يمكن بيان
اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترتيب كثره الغضائل لاحتمال ان يكونوا في الفضيلة الواحدة مع بعضهم
كثيرا لا لزيادة شرفها في نفسها اول زيادة كبرها فلا حزم بالفضيلة لهذا المعنى انما المقصد السادس
في امانة المقبول مع وجود الغاضل مثل جعفر كاد امانة لا تفتي عقالا فان من لزوم الشافعي حضور رور بعض احوال
الغضاد والاصل اختراعه عدم مساواة غيره فضيلة الفضل وجوزوا اكثر وان وقالوا لا يصل المقبول ربي ومقتدى فيما هو
في كافي النحال المذكور متفق ما في غيره كما يمكن ان يصدد ذلك لاطلاص الامانة من الغاضل اذا اعتبر في ولاية

باب الجواب
في فضيلته
كما لا يخفى
على الفضل
ان نصف
الغضاد
فيما بين

بعد ذلك في موضع قد ذكره ائمة الهدى حتى سمعوا ما دعي عنه من ان الانبياء ورفقته من بيتهم وكونوا
 في الصلاة وشبهت الارث عن النبي عليه السلام كما مر في كتابنا في الزكوة حتى قال عمر كلفت القوم وقد قال
 عليه السلام ان انا على الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاقبالوا صوابا واما ما دعي عنه من ان
 ابو بكر ليس قد قال الا بجملة ما دعي عنه من ان الزكوة ولو منعوني عقابا مما اودع الله في
 صلبه الله عليه وسلم فقد كفرتم ثم اخبرناهم بعد ذلك في تنصيص الى بكر على عمر بالخلافة ثم في ايام المشورة حتى استقر
 الامر على عثمان ثم اخبرناهم في حكمه وفي خلافة علي ومعاوية واما ما دعي عنه في وقتها من بعض
 الاحكام الفروعية كما اخبرناهم في الكفالة وميراث الميراث والاختلاف في المصالح وروايت الامانة الى غير ذلك من
 الاحكام وكان اختلاف بينهم وبينه في شيا فاشيا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر عبد الحميد بن عبد الله بن ابي
 الاسود ارمي وقالوا في القدر واستاد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الاختلاف فيجب والاراء يتفرق حتى
 تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة ووافقت هذا فتقول ما علمنا من كبار الفرق والاصبية
 فهاهنا المعتزلة والاشعية والخواارج والمجعية والنجارية والنجارية والاشعية والاشعية والاشعية والاشعية
 عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك بدوخل على الحسن بن صالح بن ابي امامة الدين ظريفي زمانا جاعلا فيكون
 صاحب الكبيرة يعني وعبدية الخواارج وجماعة اخرى يرتبون الكبار ويقولون لا يفرق بين الايمان بصحة كماله فيصنع لهم
 ما ذكيت كمن ان يعتقد في ذلك فتكلم الحسن وقيل ان موجب قال واصل ابن عطاء الله الاقول ان صاحب الكبيرة
 هو من ولا كفر ثم قام الى سطوات من سطوات المسجد واخذ يقر على جماعة من اصحاب الحسن واهل بيته من ان
 الكبيرة ليس بمومن ولا كفر وقتبوا العزلة بين العزلة من السليمان الى الحسن واستخرجوا الفاسق لا يستحق العروج
 فلا يكون من سائر المسلمين كما فرغوا من الشهادتين وتوجهوا سرا على اعمال الجفرة اذا ما بلاقوة فلهذا في الامر
 اذ ليس في الاخرى الاطلاق فليل في الفقه وفرق في السيرة فكن بحيث عليه ويمكن ذلك فوق ذلك الكفار فقال
 الحسن قد اعتزل عنا واصل ذلك سمى هو واصحابه من قوله وبقولون بالقدرية لا فقههم اسنادا فقالوا له
 قد رجموا واصحابهم القدرية وادعوا انهم قالوا ان من يقول بالقدرية هو خرو من الشريعة الى باسم القدرية وادعوا انهم
 ثبت القدرية حتى بان يسمي الى من له الفقه فقولكم كماله في قوله لا فقههم اسنادا فقالوا له في الفقه لا فقههم
 هو ولا يركن على القدرية على اثنين اذ قد رده قوله عليه السلام القدرية تجوز في قوله لا فقههم اسنادا فقالوا له في الفقه لا فقههم
 في اخره وادعوا ان القدرية على اثنين اذ قد رده قوله عليه السلام القدرية تجوز في قوله لا فقههم اسنادا فقالوا له في الفقه لا فقههم
 لهم في ذلك القدرية على اثنين اذ قد رده قوله عليه السلام القدرية تجوز في قوله لا فقههم اسنادا فقالوا له في الفقه لا فقههم
 سجاد ويرهده اذ قد رده قوله عليه السلام في حق القدرية ثم غصدا القدرية في القدرية ولا فقههم اسنادا فقالوا له في الفقه لا فقههم
 الى الله فاسلموا القدرية لمن يصدق الله عز وجل في قوله لا فقههم اسنادا فقالوا له في الفقه لا فقههم
 العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجود الاصطلاح في الصلوات الصلوات يعني انهم لو اوجب على الله سبحانه

السحاب الخفايا اصحاب ابراهيم ابن سبلا النظام وهو من شياطين القدر يتكلم في كتاب الفلسفة وطلوه كلام بلام الحروف
 قالوا لا يقدر الله ان يفعل عبادة في الدنيا لا يصلح لهم منه ولا يقدر ان يزيده في الآخرة فان يقص من ثواب وحقا
 لابل الجنة والنار وتوهموا ان ختم به قدوم الشرور والقبلي لا يكون الا بسلب قدرته طيسا فهم في ذلك كمن يرب
 من البحر الى الميزاب وقالوا كونه تدمر بالقطر ان خالقه على وبق مله ذكره من الفضل العبد له امر وقالوا الانسان
 هو الروح والبدن القما وقد اخذوا النظام من الفلسفة الا انه الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في
 سر بان ما الورود في الورد والبدن في اللبن والسم وقالوا الاخر من كماله ان العلم والقدرة في غير اجسام كمن
 هشام ابن الحكم فتدبر فكلم بان الاعراض اجسام واخرى بان اجسام اخر اعراض في جسم ظاهر مودع من اعراض الكائنات
 وقالوا الجسم مودع من الاعراض المجردة والعلم مثل الجبين المركب والايمن مثل الكفر في تمام الهيئة في العلم والقدرة
 الا فلا سمعته حكمة بان حقيقتهما حصول الامور في الذهن في القوة العاكلة والاشياء منبها بامر خارجي هو طائفة كجود
 الامور في العقل هو من صلاقتها وقالوا الله خلق الخلق في الطلقات دفعة واحدة على ما هي عليه الا ان سعادته شاتبة
 وانسا في ذلك فلكم من خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه لم يكن بعض المخلوقات في بعض وان تقدم ذلك في الكون
 والقدرة في العالمات ما خروجه من كلام الفلسفة النفايين بالخلق والكون البروز وقالوا العلم القرآن ليس هو انما العجز
 اخباره بالغيب من الامور السالفة والاشياء ومرت الله العجب من اجسامها لم يزد مني لو خلاهم واكنتم لا يتجان بشيئا
 ضخم منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى مدونه كمن الكذب والامحار والقياس ليس شئنا محسوسا ولا باعنفه وقالوا ان
 ودوجب النفس على الامام وتوهموا في شوت النفس من النبي عليه السلام على كل من كذب عر وقالوا من خان باسمه قرفها من
 انصاب الزكوة كمن يتوهم وتسعون وهاها واربعة من الابل مثلا وظلم على غيره بالغضب والتعدي باليقين الاسود
 الاسود مني واقفوا الخفايا في ذنوبها الاله وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ان يخرجه من علمه بعدد والاسنان قارورة
 لان قدره العبد الصالحه لعبد من على سوار فاذا قدر على احد هما قدر على الاخر فتعلق العلم بالخبايا من الله باحد
 والعرفين لا يمنع مستدركه لاخر العبد الاسكافه اصحاب ابى جعفر الاسكات قالوا الله لا يقدر على خلق العقول والخلقات
 حكم الصبيان والجانين فاذا يقدر عليه جفيرة اصحاب جعفر بن محمد بن بشر ابن حرب واقفوا الاسكافه وزادوا عليهم
 الله لا يابن البشران في خفاق الامم من جعفر بن ابي جعفر والجموع من الله على حد الشرط فقالوا ان العبد
 النفس ورسالة في الجبر فاسحق جميع من الجبر في البشرية هو بشر بن العبد كمن في غافل علماء العلم وهو الذي حدث القليل
 بالتولية قالوا الاعراض من الامور والعلوم والقدرة في غير كالا وطلقات من السمع والبروق في شئ كمن في كماله
 الجسم من نفس الغير كذا كان اسبابا من فعله وقالوا القدر كالا مستطاعة مسطرة الهيئة والجوان عن اللغات وقالوا الله
 قادر على تدبير النفس فلو كان ذلك لا يحسن ان يقال في حق ذلك من يجب ان يقال ولو قدره كان
 النفس بالاعمال مستحقا للشباب وقدرة تافه اذا حصل ان الله لا يقدر ان يعلم ولو لم يكن عالما لم يقدر على جود
 يسمى من صفات المراءاة القدر من باب لا فتال من الزيادة وهو تكميد بشره العلم منه قربة حتى لا يلبس العبد من صفات

والعقود وبادا قومه من كبره مع الامصار على غير ما عالمي القبحه ويطهر من الاصح الاسلام من الكافر مع ادنى ذنب لهم
 عليه ولا توفيه مع عدم القدره على الصبر قوت الكاذب عن كذب بعد ما صار اخرس ولا توفيه الا في بعد انما بعد ما يقب
 ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التخصيص وبعد احوال لا معلومه ولا مجهوله ولا حادثة ولا قديمه قال القادي في نهجنا من
 اوله اعني كون الشئ معادنا الا ان ليس قدريا ولا كونه ولا لا ان ليس معلوما على من اثباته مالا غير معلومه مما لا يسيل
 اية الفرقه الساعية من الفرق الاسلاميه بل هي من الفرق التي في الذين شاعروا عليها في الله عزه وقالوا لا اله الا الله بعد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنسب لما عليها والاختفاء واعتقدوا ان الاصله لا يخرج عنه وعن اولاده وان خرج
 فاما بغيره يكون من غيرهم او يتغير منها ومن اولاده وهم اثنتان وعشرون فرقة كل فرقة بعضهم بعضا اصد لهم من قول
 فلاحه وادبها واما بعد انما الله في ثمانية عشر سبائيه قال صباه بن سياه على الله اوله انما قيل ان كان سب
 فاسلم وكان في اليسيرة يقول في يوشع ابن لون ومسي موسى شيا قال في علي وعباد من الله القول في امانه
 وجوبه وانه تشعب اصناف الفلاحه قال ابن سبأ فلم يمت على ولم ينكس وانما قبل ابن عمر شيطان تصور لصورة
 علي وعلى في السحاب والبرق صوته والبرق سقته وان ينزل بعد انما الى الارض ويملك باله ولا يهلكه لون
 عند سماع الرعد عليك السلام يا امير الكاظمه قال ابو كاسم كلفه الصراجه عرك بجد على ركب على يترك طلب الحق
 وقال بالفتاح في الارواح عند الموت وان الامامة تورثناح ابي تنقل من شخص الى آخر وقد يعسر في نقص
 نبوة بعد ان كان في الشخص كراهية البناية قال بنان بن شمعان انني السدي اليماني الله على صورة انسان
 ورتك را الامن حبه ورجع الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي الحسن في بنان المنيرة قال
 مفيرة بن سعيد الجعفي الله تعالى جسم في صورة انسان بل رجل من نور على ناسه من نور وقلبه سبع الكواكب
 اراد ان يخلق الخلق بغير الاسم الا حكمه فخلقها على راسه وذلك قوله تعزج اسم ربك الاعلى الله
 خلق فسوسه ثم قسب في كذا اعمال العباد فغضب من المعاصي فخلق نفس منه اسم من عزه بان اعد بها
 في مظلم والاخر معلوم ثم اطلع في البحر والبر والبحر فخلق الله فاستمرها في الخلق بعضا من تلك المخلوقين وخلق منها جنس
 والعز وخلق منها جنس من النسل انما للشرك وقال لا ينبغي ان يكون من الله اخرتم خلق الخلق من البحر بين
 فالكفر اس الكفار من الكفار والابان اس المؤمنين من الذين ثم ارسل محمد والناس في ضلال وعرض الامامة
 به فخلق من خلق الامامة على السموات والارض والحيال عابدين ان يخلصوا واثقون منها ومملوا الانسان
 وهو ابو بكر جليليا يا عمر بن الخطاب ان يبين على ذلك بشرط ان يخلص ابو بكر الجلاء بعده له وقوله تعالى
 لسك الشيطان انما قال لا لبان الكفر الاية نزلت في حق ابي بكر وعمر وسواهما يقولون الامام المنتظر هو
 تركا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب في جبل الجوزي ان يوم القيامة يخرج من القبر فاحملوا على الصراط
 بعضهم بالشارع وقال اتروا بانظاركم انما كان هو قائله اليه قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله
 بن جعفر ووالجناحين الارواح تنبأه وكان معي الله في كرم في شعث ثم في الله نهارا والابية معي شعثا في الله

بشرع ودرجات الشقيين ودرج اذون ياخذ العمد على الظالمين من اهل الظاهر فبعد علم في ذمة الامام وافتح لهم
 باب العلم والعزوة وهو ما قسمه وكتب قدوة لفت ودع في الدين ولكن لم يوجد في الدعوة بل في الاجتماع بين
 الناس من كل فج ورجب الى الداعي كلب الصايد حتى اذا اخرج على احد من الظاهر وكبر عليه ذب به بحيث رغب عدوك
 الحق اذ هي المكلف الى الداعي المادون لياخذ عليه العمد وقال الا مدى انما هي مثل هذا المكلف لان مثلته مثل الجاد
 تجلس الصايد الى كلب الصايد على اقبال العدو واطمئن من الجوابي من كل حين لعلهم من الاجتماع اى يقع الداعى
 وقتها الذي اخذ عليه العمد وامن واليقين بالعدو ودخل في ذمة الامام وخبره وهو ما قسمه قالوا ذلك الذي ذكرناه
 كالسموات والارضين والجمار والايام الاسبوع والكلوك والسيارة وهي كذا من كل من سلكها وهو المشهور والقبول
 بالبيك لئلا يفتح لانه منسجم بالكلية في الزعم بالذمة بيمان جباله من كل قسم من كل قسم من كل قسم من كل قسم
 بالاسماء لئلا يفتح لانه منسجم بالكلية في الزعم بالذمة بيمان جباله من كل قسم من كل قسم من كل قسم من كل قسم
 على اقبال الشر لئلا يفتح لانه منسجم بالكلية في الزعم بالذمة بيمان جباله من كل قسم من كل قسم من كل قسم من كل قسم
 وذلك انهم جتمعوا فاكره اذ كان عليه اسلامهم من الملل وقالوا لا يسل الى انى وقع المسلمين بالسيعة ليعيشتم وادبناهم
 على الممالك كذا يقال بئنا ديل فخرنا الى ما بعد دالى قواعدنا ودرستهم بالخطا انهم كان ذلك بموجب اختيار
 واضطراب كل قسم من كل قسم من كل قسم من كل قسم من كل قسم من كل قسم من كل قسم من كل قسم من كل قسم من كل قسم
 الرزق وهو ما قسمه حال المدعوين هو قال في الدعوة اول اول ذلك متعوا القاء الهدى في السبوا اى دعوة من ليس في
 لاد متعوا الظلم في بيوت فيه سراب اى في موضع من فقر او حكم ثم ان ميس باستاد كل واحد من المدعوين بما قيل له
 بهواه وطبعه من زهر فقلنا فان بان كليل الى الزمير في عينه فوج نقيضه وان كان يميل الى الخلافة زينة ما
 في شيا من كمال الانس في تم التفتيح في اركان الشر بطلعات السعد بان يقول بمعنى الحروف انقله
 في ابايل السور وقضا بصوم البهايم دون قضا صلوات اى لم يجب احدنا دون الآخر ووجب الحسن من الحسن
 دون البول ودرج المركات اى لم كان بعضنا اربعا وبعضنا ثلثا وبعضنا اثنين الى غير ذلك من الامور الصورية
 فانما يسلكون في هذه الاشياء ويلوون الجواب عنهم فيعلق عليهم من اجتمعت فيهم ثم الرب وهو من الاول هذا الميثاق
 من بان يقولوا قد صرت سنة او ثمة فاذا الواثق والعدو وليست على ذلك القول واذ قالوا بان التيسير في شيا قسم ثم
 ياخذوا من كل واحد شاة بحسب اعتقاده ان لا يثني لهم سر او ان في حوالته على الامام في جعل ما كل عليه من الامور
 التي اتقاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى ترقى ودرجته ونسبى الى الامام ثم التيسير وهو دعوى موافقة
 الاكابر الذين والدنا الحق في ذواتنا الى ما ادها اليه ثم ان ميس وهو تسمية قد مات يقبلها وسلمها المدعو ويكون
 اى ما يدعوه اليه من اهل الملق وهو العلمانية الى اسقاط الاعمال البديهة ثم صلح من اعتقادات الرتبة اى من
 الى ذلك ياخذون في اذابا من على سبب الالذات وتبيل الشرائع كقوله لم لو ضاع امره فرب الامام انهم يرون انهم على
 عند خيرة الامام الذي هو الجواد الصلة عبارة عن ان الحق الذي يارسلون ليل قوله تعالى الصلة نهي عن الفسقة والعلم والاعتقاد

عن افشا شئ من اسرارهم في النوم ليس سرا لمن في قسده من اجل تعديا بعدد الزكوة حركه النفس بغير قهرهم
 على من الذين والكلية التي والباب على واصفا بها التي والقره هو على واليات الاتس والتبليه ايجاب المده
 والطواف بالبيت سبعا مائة الية السبعة والية مائة الابلان عن التكليف والنازقة شقها بمر اوله التكليف
 الى غير ذلك من خرافاتهم ومن ذكهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا كس
 في جميع الصفات وذلك لان اثبات الحقيقة يقتضي الشاركونه ومن الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق
 يقتضي مشاركونه للمعدومات وهو قاطل بل هو واجب هذه الصفات ورب المتفادات وربما غلطوا في كلامهم
 الفلاسفة فقالوا لا تعالى ابيع بالامر الفعل التام ونحو ساطع النفس التي ليست تامه بامهات النفس
 الى العقل التام مستقيمة منه فاستاجت الى الحكم من النقصان الى الكمال ولين تم الحركة الاباقتها فحدث الاجرام
 العقلية وحركت حركه دورية بغير النفس فحدث بتوسط الطبائع البسيطة المصنوعة وتوسط البسائط المحدثات المركبات
 من المعادن والنبات والوانع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واقام الله
 العلوي حيث كان العالم العلوي مشتتلا على عقل كمال على نفس ناقصة كونه يكون مصدر الكائنات وجب ان
 يكون في العالم السفلي عقل كمال يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة كونه يستند الى
 الناطق في تعرف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات ونهاية كماله
 هو مبدء النورية وكما ان حرك الاكلاك تتحرك العقل والنفس كذلك يحرك النفس الى النجاة بتحركها الى الحق
 والوصى وعلى هذا في كل عنصر وان قال الاكدي هذا ان كان عليه قد ابرهم وحسن ظنهم من بن محمد المصلح حبه الله
 على انما الجية الذي يودي عن الامام الذي لا يجوز خلوه الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاعتبار الى المصلح ثم
 ان منع العلوم عن النوف في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على قصايمهم ثم انهم نظموا علومهم
 بربالوا مشتهرين بالنويس الدينية والامور البشرية وتحدثوا بالصناعات وكثرة شوكهم وحافات تلك العلوم ثم خاطروا
 استقاط التكليف وابقا الحركات ومساوا كالحياة والجمادات والجمادات جلاها ليطروني والادخال خرمي ليعودوا بالندم
 الشيطان واتباعه والاريدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين فحدث فرق الجار ووجه سمها
 الى الجار ورد الذي سماه الجار قسروا وفسره بانفسه طان ليكن التفسير قالوا بالنص من النبي عليه السلام في
 الامانة على اوصاف الاشعية والصحة كفر والكلية وتركهم الاقتدار بعلي بعد النبي والامانة بعد الحسن والحسين شورى في
 مولودهما من خرج منهم بيت وهو عالم شجاع فوهم كماله واختلفوا في الامام انظر ابو محمد بن عبد الله بن حسين بن علي الذي
 قتل بالمدية في ايام النصف قد تمت والى ذلك ثم انهم زعموا انه القتل وهو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب طان
 الذي اسرته ايام الغنم وجعل اليه بنسبي داره في مات فذهب حايقة اخرى الى ابو الكروية ابو بكر بن عيسى
 الكندي من اخا زيد بن علي والانس الى الفرس واجتمع اليه خلق كثير فوشى في ايام المستمين بالمشقة فربط اليه بالمشقة
 واكثره واقتلوا المسلمين ما به سليمان بن جبر قالوا الامانة شورى في جماعة من الخلق والى بعدة علي بن جبر المسلمين

الحار المفسر من وجوه النفاصل والبركة ثم انما ان وان استلهم في البنية لها مع على كنهه فها لم يبق الى الفسق
 وكفر عثمان وطلحة والزبير وما في ذلك من تبيين التوسمي وانفقا والسليمانية الا انهم توفقا في عثمان بنه فرق الزبير و
 كثرهم في زمانا مقلد ون يربون في الاصول الى الاقرال والى الفروع الى مذهب الى يفتقد حرم الله في مسائل
 فليكنه ولما لا يثبت قتلوا بالنفس الجلي على كنهه على وكفر والصحاب ووافقوا منهم سابقا الامانة الى جعفر الصادق واختلوا
 في المنصوص عليه والذي استقر ايدى من فضايلة موسى الكاظم وبعده على ابن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده
 حسين بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وبعده امام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اورد
 الامام في آخرها بعض وكانت الامانة على مذهب المتعم حتى تهاوى بهم الزمان واختلفت التوسيم ثم صاروا في
 المنتظر ولما بعده تبا وتفضيله والى اخباره يفتقدون ظاهر ما روي الاخبار المتشابهة بعدوه وقيسون الى مقتضى
 التشبهات على ان لم اربها لغيرها واسلخ يفتقدون ان ان اربا وان شربا حتى لا تشبه كما على السلف والى مقتضى
 العقائد **الفقرة الثالثة** من كبار الفرق الاسلامية الخواص وهم سبعة فرق الحكيمة وهم الذين خرجوا على علي بن محمد
 التكميم واجر بن الحسين وهم كفروه وجرها من عشرة الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وقيم قال النبي عليه صلوة
 والسلام يجر احدكم صلوة في جنب صلوة من وصومه في جنب صومه ولكن لا يجاوزا زانهم تراقيم قالوا من نصب من
 قرئش وغيرهم وصل فيهم بين الناس قوا امام وان غير لميرة ومارجوب ان يعزل او يقتل ولم توجبوا العداوة
 بل جندوا ان لا يكون في العالم امام وكفر واثمان وكفر العداوة وتركب الكبيرة وبسببته يوبس بين العيصين
 حابر قالوا الامان هو الاثم والعلامة بالشر ويا حابر الرسول ممن وقع فيما يعرف اوصام هوام حلال فهو كافر وجوب
 الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يفتقر في رفع امره الى الامام فمعه وكل باليس في منضم مغفور ومن الاحرام اللعاني
 قول قتل لا اجدينا ادى الى حر الاية وقيل انظر الامام كقرت الرحمة عاجزا او غائبا قالوا لا يخلل كالتهم ايماننا
 وكفر او قال بعضهم السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبها قال وصل بخلاف السكر من شراب حرام قيل هو
 السكر الكبير وكفر ووافقا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم الا انهم يفتقدون من الارزاق قالوا كذا على ما يسم
 وهو الذي انزل في شأنه من الناس من تعجبك قوله في الحيوة الدنيا وليشهد الله على ما في قلبه وهو الدانضام
 وابن لم يحق في قوله وهو الذي انزل وفيه من الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخواص
 وناشها عمران بن حطان ما من رجل نفي ارا دبره الا يبلغ من ذي العرش رضوا التي لا ذكره يومنا حسبه او في السرة
 من الله سره واكفر الصابا ابي عثمان وطلحة والزبير والعاية وعبد الله بن ابي طالب ومنهم وسائر المسلمين معهم ففقدوا
 تجا بهم في النار وكرو القعدة عن القتال وان كانوا اهل فحين لهم في الدين وقالوا لهم الحقيقة في القول اهل الحق
 قبل او هذا الخافين ولا تسلم ولا رجم على الزاني الحسن او هو خضر ذكره في القرآن ولا صدق القدر على السار
 القاتون ان كان امره لم تحم لان المذكور في القرآن هو صفة المؤمنين وهي المذكورين كمال الاماني واستقلوا
 قدر الحسنيين من الرجال فعل الف راى المقدون الحسن فكان رجلا لا يجد قاذرة وان كان اسرا دة

يكاد يفسدوا في العلم والمقال المشركين في النار ويجوز ان كان كافرا وان لم تعلم بعد بوجوه تركب الكبيرة كافر الخدائ
 هو عمدة بن عامر الغنوي ثم العاصرية الذين حذروا الناس بالجمالات في الفروع وذلك ان تجدوا عمدة بن عامر بن
 الى اهل القطيف فقتلهم واسر وانشاءهم فكم من قبل القسرة والكلمة من الغنية قبلها ايدتها رجعا الى بجة فمروا
 بها فلهذا يقال لم يحكم بغيره فقالوا لم تعلم انه لا يفسد خافهم بربما تهم فاختلط اصحابا بعد ذلك فتم من يابروا فقالوا
 الذين امر ان اعد بها معرفة الله ورسوله وكرههم ما واصلين اى المؤمنين لهم والاقرار بما جاء به الرسول صلى الله عليه
 بقدره في الجاهل به والى ان سوسى ذلك والجاهل به معذورون منهم معوا عا ذر به وقا لولاى الخيرات لكم لاحد ان
 الى الجاهل بل الواجب عليهم ما في النصف فما بينهم ويجوز ان لم نصبه اذ اراد ان ملك الرحاة لايم الامم بكم اذ خالفوا
 الا انما يقتضى غير التكفير اى ايقومهم في التكفير وقا ليقومهم في الاحكام الباقية المخرقة اصحابا يادون الاصغر في الموضع
 الا انما يفسد كمغير القعدة من القتال اذا كانوا يوافقونهم في الدين وفي اسقاط الرمم فانهم لم يخطوه
 وفي الحلال الكفار اسلمكم ولا اله الا الله ولم يلقوا ليقولهم ومنع التفتت في القول اسه جرد الغنية في القول
 ودون العمل وقالوا احببت الورد لى لى ما جسد الاما فيقال مثلا سارق لو كان واذا خاف ولا يقال كافر لا يفسد
 كثر كماله اذ هو كافر فقال اصحابا كافر قيل تزوج الموصية الكافر وفيه ما هو فيهم من الكافر انما لى لى في التفتت
 والاسلامية الاية يهودى بالثوابين يا من قالوا انى لعون من اهل البنية كفا فيهم فكم من يجوز ان كتم وجزى ما هو الممن
 وكذا هم حلال عند الحرب وعل غيرهم ودارهم دار السلام الامم كسلطانهم وقالوا انش شهادة على الفتن
 وتركب الكبيرة موهبة غير ممن بناء على ان الاعمال داخل في الإيمان استقامة قبل الفعل وفعل اية مخلوق الله ثم
 العالم كلفنا اهل التكليف وتركب الكبيرة كافر كونه والاكفره وتلقوا اى في كفره لا لا الكفار وتقدمه وقد تقوا في التقا
 اهو شركهم لا في جواز بية رسول بالديس ووجه التكليف ابتعا ما يمدى اى جرحه وان ذلك من ازام لا تقوا
 عليها اكثر اصحابه واخر قراقرق اربعة الاولى المخطئة هو ابو حفص بن ابي المقام زاد على الاية حيث كان من الامان
 والشرك معرفة الله قد فاتها خصايتو سطيتنا ممن عوت الله وكفر باسواه من رسول موحية اوتار اولى كتاب كبيرة
 سكا فاشرك الله في اية اليزيدية اصحاب يريدين آية دوا على الاية حيث ان قالوا استعنت من الحكم بى كبرية
 السماويين بل جملته واحدة وبترك شريعة محمد الى لى الصابية المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحمد وشركون
 وكل ذنب شرك كبيرة وهو غير الله اشارة الى رتبة اصحاب ابي الحارث الاية حتى قالوا الاية في القدر اى كولى الخيال
 اصحابا فحمله الله فمضى كونه الاستقامة قبل الفصل الرابعة القائلون لا يراى الله الا في غصون ابي العباس
 بلامر بولم يقصد اليه كان ذلك طاعة العباد لله هو عبد الرحمن بن عروهم ثم اوسع من الفرق الحارثة زادوا على
 بعد ان وافقوه ثم في نهيم وجوب البرائة عن الغفل اى يجب ان تبرأ منى يدعى الاسلام بعد البلوغ ووجب
 الياسى الى الاسلام ما لم يخطى واشتغل المشركين في النار وهم عثر فرق اليمومة يودون ابن عمران قالوا
 بالقدر اى اسنادا ضال الى قدر العباد ويكون الاستقامة قبل الفصل وان الله يراى الله من الشر والى

المعرفة الربانية من كبار الفرق الإسلامية الزجوة لقبوله لا نعم يرجون العمل من بخلية اى وفقره في الدنيا
 عند اعملا وعندها اذ افرد منه ارجاء والاداء لهم ليقولون لا يفرح الايمان حصيته كما لا يفرح مع الفقر
 فهم يظنون ان الرجا وعلى يذنبين ان لا يفرح لفظ المودة وفقرهم نفس اليكسية هو يفرح الغنى قالوا الايمان هو
 المعرفة بالله والخضوع والحيث يطلب من اجتهاد فيه من الصفات فهو من ولا يفرح بها ترك الطاعات والاداء
 المعاصي ولا يقاب عليها وليس كان عارفا بالله وانما كفر بالشك به وترك الضيق فله كمال عليه قوله تعالى
 وكان من المكافرة عن العبيد به اصحاب بيده البكبة فله وعلى اليدوية ان علم الله لم ينزل شيئا غير ما في غير فانه وكذا
 باقى صفاته وانما تعالى صورته الانسان لما ورد في الحديث من ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن العنانية
 اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسله وبما جاء من عند الله اجمالا لا تفصيله هو يذنب ولا
 وذلك الاجمال شئ ان يقول قدر من الله المرح والاداء الى الكعبة ولعلها بغير كبره وبعث محمد الاورى وهو الله
 بالمدينة ايم فخره وحرم المخرجه ولا ادرى ايهما الشاة ام غير فان لا القابل به من المقالات فهو من مقصودهم بها
 فذكره ان به الامور ليست وانما في حقيقة الايمان قالوا فلا يشبهه في ان عاقله الشك فيها وفسان كان كماله في هذا القول
 الى غيرته حرا لله وبعده من المرحية وهو انما عليه قصد به تزويج تدبيرا فخره بل كبر مشهور قال الاورى مع اصحاب
 المقالات قد عدى ابا حنيفة واصحابه من مرجية اهل السنة وعل ذلك لان المعرفة في الصدر كان المقبول من غير
 في الله نهجيا ولا لا قال الايمان هو التصديق لا يخص بل به ارجاء وتياخر العمل عن الايمان وليس لك
 اذا عرفت منه المباشرة في العمل والاجتهاد فيه الشا به اصحاب قوبان المرحية قالوا الايمان هو المعرفة والاقراء
 بالله ورسله وسبله وكل لا يجوز في العقل ان يضل والمجاهدان يفعل في العقل فليس الا عقاوب من الايمان فان
 العمل كله من الايمان وانما علم على ذلك من ابن غيلان المشقى وابو سمير وبنس بن عمر ان الفضل لو تهاكى
 وهو لا علم الفقهاء على ان الله تعالى وعرفا في القيمة عن خاص لغف عن كل من مثله وكذا الواجب واحد من ان لا يخرج
 من هو مثله وكبر من المرحية من المؤمنين من ان ردا حق بن غيلان او غيلان بن نعيم بالقدرة اذ قد جميع بين الانباء
 والقول بالقدرة اى استناد الاحوال الى العباد والمخرج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الا امام قرشية شاذية اصحاب
 الى معاد فحقنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والحيث والافلاص والاقراء بما جاء به الرسول وترك كذا ويجنبه
 كفر وليس بعينه ايمانا ولا بعينه اى البعض ايمان وكل حصية لم يفرح على اذ كفر وصاحبها قال فيه احمس وعمر ولا يقى
 او فاسق ومن ترك الصلاة شتت كافر فكبر به بما جاء به النبي ومن ترك ما بينة الاعتقاد لم يفرح من قتل نبيا او طهر كافر الا بل
 انقض وانقضه بل لا بد من كذب به بعينه وقال ابن الرازى وغيره من هو الله لا السجود للعلم ليس كفر بل هو طاعة
 الكفر فله هي المرحية الما نعية ونسهم من جمع اليرامى الى الارجا والقدرة كالعالمى وابن السمر ومحمد بن سيب وعلم
الفرقة الثانية مسته من كبار الفرق الجازمية اصحاب محمد بن الحسين الجازم متفقون لاهل السنة في خلق الانعام
 وان لا يستباح مع الفضل وان العبد سب خطه وما افقون المعرفة في ثنى الصفات الوجودية وحدثت الاكل

ونفسي الروية بالاجزاء والتمتع اربعين مروضه النفس وقوم خلقه الاول بالبرق فخلق الله الاول كلام الله اذ اقرني عرض
 او الكتب بابي شئ كان نوحهم الثاني فخلق الله غير كل ما هو غير مخلوق فخلق الله الثالث المستدر كثر
 انشور كواظمهم اى على الزمره فخلق الله كلام الله مخلوق طاقا كان واقف كنهه والحمد لله ان كلام الله غير مخلوق
 والاجماع النفعه عليه في نفسه فخلقنا بانه اصوره حكاية اى خلقنا فخلق غير مخلوق على بانه غير مخلوق على هذا الترتيب
 وانظم من هذه المودود والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه المودود ونبه حكاية فخلقنا اى افعال على انفسها كالكلام
 حتى قوله لا كذب الفرقه السادسة من تلك الفرق الكتاب البريه والبر اسنادا وحل العبد الى الله تعالى
 والبريه متوسطه اى غير العبد في القول بالبر الحاصل بل متوسطه بين البر والقولين وتحت للمود كسباني العقل
 بلا غير فيك لا شعرة والنجارية والفرارية وطاعة لا تبته كالمجيد وهم اصحابهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة
 العبد اصلاح موثره ولا كاسب بل هو بمنزلة الملائك فيما به جد منها والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه فخلقنا لا
 محل ولا يصنع الله ثم لا يصعب غيره اذ لم يزل من التشبيه كالعلم والقدرة والاولا بالقدرة بالجموده كما ذكره
 اقدمى لان اولي لان بها لا تبته لغير الله قدرة والبريه والانساضيان بعد دخول الانا فيها حتى لا يبقى موجود
 سوى الله وانفقوا الشعر في لحي الروية هو خلق الكلام واليجاب العبد بالعقل قبل الشروع الفرقه السابعة
 منها الشبهة شبه الله بالمخلوقات وثنائه بالجابيات وهم لاجل ذلك جعلناهم بمرقة واحدة قابله بالتشبيه وان
 اختلفوا في العلم فخلقناهم بمرقة واحدة كالسائيه والنجارية والفرارية وغيرهم كالمجيد من ذابهم القابله بالتشبيه
 والبركه والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم شبهه بالحيوان والجمي قالوا هو جسم لا كاسماء
 من لحم ودم لا كاللحم والدم والاول الاعضاء والجوارح ويكوز عليه الملائكة والمصافيه والمعافيه كالمخلصين الذين رزقوا
 في الدنيا ويذروهم حتى يقبل الله قال بعضهم انظر الى من اللحية بالفرح وسلبني مما ورثه ومنهم شبهه بالكراميه انما
 الى عباده الله محمد بن كرام قيل هو كسر الكاف وتخفيف الراء موثقل الفرقه الثامنة وحده والذين ومنهم
 بن كرام وانفقوا الشعر في الشبهة متعددة مختلفه غير اسم الله الى من يعباديه دنيا في بقوله فاقترعنا على ما كان يحكمهم
 وكان هو ان الله على العرش من جود العلوه من اسن الصفو العليا ويجوز عليه البركه والرحول ولان اختلاف الملائك
 العرش ام لا والملاود هو البركه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو على العرش وانشقنا بعد ثنائه بمرقة
 اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا اهل هو ثنائه من جهات كلها او ثنائه من جهات تحت فقط او لاى ليس تشابها
 بل هو غير تشابها في جميع الجهات وقالوا اصل الجوارح ذواته وزعموا انه تعالى يقدر عليها على الجوارح لا الخافيه
 وودن الحارجه عن ذواته ويجب على الله ان يكون خلقه حيلهم من الاستلال وقالوا النهوة والرسالة مضافه
 فاما بيان نبات الرسول سوى الروى سوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والصحة وما جها اى صاحب
 تلك الصفة رسول بسبب الصفة لهما من غير ارسال ويجب على الله ارساله في كل زمان سال غير الرسول
 في جميع اى من انكاره رسول وكل مرسل رسول بلا عكس على ويجوز عزله عن مرسل من كونه مرسل

ودون الرسول فانه لا يتصور عزاء عن كونه رسولا وليس من الحكمة سؤل امرئ بدين فقهه ووجوه ايمان
في عصر واحد كل واحد وادب الا لان المادة على كل وفق السنة بخلاف ما من سعادته كمن يكسب حرفة رعية له وقت الوا
الايمان قول الذي لا زال على ابي الامان هو الاثر الذي وجد في الدين قال السكت بر كرم وهو باق في الكل
على السوية الا المميزين واما المتفق مع كفرة كاي مان الانبياء ولاستواء الجميع في ذلك كاي مان والكل متفق
بما يمان الا بعد المدة فهي هذا هي الفرق انما الدين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في النار والافرة ان في
الشيعة الذين قال النبي عليه السلام فيهم الذين على امانا عليه واصحابي فم الاشاعة والسلف من المؤمنين
واهل السنة والجماعة ومنهم حال عن برع هو لا وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض العقلاء القليلين بعد
وجوده والباري خلافا لهابطية حيث قال الامام موجود ولا محدود ولا خالق سواه خلافا للقدرة والادب فيهم خلافا
للمشركين القليلين بان لا يصعب بالعدم تصعب بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلالية خلافا لقلة الصفات
والاشياع خلافا للمشبهة ولا عند ولان خلافا لعمليعية حيث حجتوا النبيين ولا يكل في خلق خلافا لبعض العقلاء
ولا تقدم بذات عباد خلافا لكرامية ليس في غير ولا حجة ولا يصح عليه الحجة ولا انتحال الاجل ولا الكذب ولا شدة
من صفات البعض خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مر في المؤمنيين في الاخرة بلا الطبع ولا شغل اشياء
كان والم ايشاء لم يكن في ذلك في شئ من شئ ولا يجب عليه ان اناب ففضل وان عاقب فيعذر لا غير
الفضل ولا حاكم سواه لا يصح فيما يفعل ولا يجوز ولا ظلم وهو غير بعض ولا لا حدود ولا نهاية ولا الزيادة في تصاع
ولا سبدا والعاد والجسماني حق وكذا الحمازة والحياسة والعراة والميزان وخلق الجنة والنار وخلق كل الحيوة
واهل النار راجد ويجوز ان جزاء المؤمنين والشفاعة حق وبعثة الرسول بالجملة حق بن آدم عليه السلام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم علي ثم عثمان ثم علي ثم عثمان ثم علي ثم عثمان
اهل القبلة الا بما في معنى الصانع القادر العالم او حرك اذ كانا النبوة او الحار اذ لم يحتم عليه الصلوة والسلام
محرورة اذ كانا راجع عليه كما استلزم الحركات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك راجع عليه بالعلم محرورة
الدين في الكساف واهل فيما تقدم ذكره والافان كان اجماعا فخلق خلقا كمن ينفذ والكان قطعيا فخلق خلقا
واما عاده فالقبيل به شيعه غير كافر ولا فقه في معاشهم خلاف هو خارج من فتنها قال المصنف كمن هذا
من الكلام من كتاب المصنف وسأل الله تعالى ان يثبت ثقتنا على دينه ولا يرعه بعد الهداية لثقتنا من الدين
وقفتنا على الاقتدار رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وان ايمانهم لم باسنان ولا يعضون من لغير الله العالم بالعلم
لا يظنوا احد ليس من السوء والدليل وان يعالها الفضل ورحمة اهدوا الغمور السليم وانما اقول هذا غير ثابت
واحد وحسن توفيقه من كشت مشكلات وتوضيح معضلات وتقرير مسائل وتقرير ولا يسهل من الاقرب الى الاجاز
لحسن تيسير بعض الامور التي لا يتوجب على كلامه من السوء ولا يمكن ان تيسر في دفعها من الجوع ليقع الله على العالمين
رحله وغيره ان الله يوم الدين ولا غيره موثق بيمينه في الكلام وعلى نبينا الصلوة والسلام وعلى الدال بية غير الام فقط

خاتمة الكتاب

الحمد لله الذي كون الكائنات باختياره وقد راعى المقدورات باعتداله واصنع الصناعات بمنايله وابعده السدود
 بيد ايده الواحدة الذي لا تدرك حاصره والفر الذي لا ضل له المعلوم منه الاعراض العامة او السلوب والاضداد
 ففهمها الوصفون من ذلك كنه معرفته لا يبرهنها الصفات ليس يحيط به ولا في مكان ففهم الموجود في كل زمان كل
 امكن في الوجود والعدم ولا يدرك السردى لا يلمح الا القدر والصلوة على رسوله محمد المصطفى خاتم الانبياء خير الورى
 به في قمتي فكان قاب خوسين اوداني قدوة فرق الامرار رتبة معطين الانبياء على كل اهل بيته الذين كانوا
 ملاء الله على خاقا صراطى الهدي من ملك مسكنه ففهم من جعلت عنده ففهم على اصحابه الذين هم نجوم الهدي
 من نور ادى السمرجى بايدهم قد تم بعد تكملة الخلق على من لا يلقى ربه في اساليب الكلام ومن الزكا والعزى ملكوت
 يفيض الملك السلام بان وقع الرسام يكتب الكتب بعد فرائض الكتب كيف لا يكتبه شيل المرم بعد انقضاء
 الايام الذي مسكه انما ضل علم الكلام جات كات الكليات والجزئيات جميع الاسيات والسيمات به لا يلقد الله
 جزا من على مراتب شتى وقاصره المعجزات عن اجودتها وقد اختارها الجمل وعدم التقرير اعظم العلم بالانوار
 والجزئيات سائر الطرق من فضلاء واصحاب التوفيق والتجمل عن توضيح اكثر مقامات العسير الويل من كنه
 العلم والمكان والتمردوا باستطلاع اصوات قال وقيل المتكلمين في اجاب استعارات وارجو اجبت
 والتقوى باصفاء مقامات قليل من اسود اجم الغفير القاصدين بفضاء التزيينات والتحققات بسلامة احوال
 احوالهم كانهم حمر مستقرة من قسورة وهم شذوذة بالقاء الثورات الى ان س شذوذة واتخذوا طير بالتروى
 ما حكم واحد كواشف في بادى السهم واليدرون ان التقاد من ولائهم فيزيات ما كواشف بالقولوا كانا اجم
 فخرج انهم اجم في تحقيق عمارة الجائز وكسروا باب احقاق الاكسرة حتى اعادوا بديرة الاحاق واشترقت
 الاقلاق بملك كل الاشراف وزيدوا الغارب بالشارق معارف العلوم والاعتقادات المقتضى حاسن الافعال كثر
 وكمارم الاخلاق الواكبة على شمس اقصيين فوازع النكات واخذوا دجيم بقبضها كالترمس ولم تبق ذائقة
 المتكلمين من طاعة المستلذات ووجدوا الضمير مضطربا لرجس ووجدوا قسوسا من طاعتها كما يجذب بجزء من
 الهدي اجم اطمع لم لا اجتهت الذي يشهد به كبره كمل النحل الما كبره لفسار كوالى كنه من امان العباد
 كات كات على على في شقيقة جبا وتبعث انما من كل فاضل انصحت انما من كل كامل ولم اعظمه مالا في
 دار العاصموس آبا عظمه الله تعديا في السداد والشرح بالي في ذول العترة انير المشرق في شمس على بديرة الله
 المير والفر صفة جملته ولو اجبت في علمه كانت فخر كبره من طلب في اجم وجد فنان مع العصور ليعبر ان مع العصر
 ليس ان مع العصور ليس انو اعمرى لوصارت شعرات به في سماء ولكن كل شجرة منه جنة فافهم خرج عن عمدة الاقوال
 من ذي الجود والاحسان وفضل على الى انقرضت الاولان ان ما شكر نعمه بقدر الوفق المحلول في الانسان اهل جزاء
 الاحسان والا احسان وان جعلت لاله كلالا في قلوبها كمن وجدت فزادها ما جبر بها فم تملت مشاق يتاليف

خاسته مطبع از جانب کارپردازان مطبع

بعد حمد و نعت میرفتیان علم معنی را خرده باد و جوهریان این فن بزرگ را نوید دل شاد و ک
 به لغات انکار توینق یزدانی و به تجلیات الوار تا نیدر بانی شام امید طالبان از را نگر
 نجام و اجابت در وح و معطر شده و دیده رجاے شائقان از کل الجواهر صلاح و سلامت
 کحل و منور گشته آفتاب عالم تاب علوم از افق اقبال طلوع شد و ماه شب افز و ز فنون از
 اوج جلال ساطع یعنی درین ایام سرست انجام نشود فصاحت ظهور و طراز بلاغت
 معهود کتاب بلاغت انتساب مفید الطلاب بنفع الفضل و المعارف ایوم بشرح المواقف
 از تصنیفات طبقات سادوی الفضائل و الفوائد عمدة الاحیاء و الاموات تلخیص الفصحا و الملک الفضلاء
 سراج البیضاء خمس الهدی کا تقر فی نجوم اسماء و المنا الواعلی این میرزا افضل ابن میر محمد رضا
 ابن حضرت قاضی میرزا ابوالقاسم ابن میر نور الحسن مفتی البخارا که از غایت شهرت خویش مستغنی
 عن التوسیف است حسب استبداد و اباب علم یار دوم در مطبع مشهور نزدیک و دور
 بخشی نو لکشور واقع گشت و بعد از همت جناب معالی القاب منشی پیراگ نرائن صاحب
 الملک مطبع موصوف باه - آگست ۱۸۹۶ هجری مطابق ماه ربیع الاول ۱۳۱۵ قمری بوزیر مطبع آراسته
 و پیراسته گردیده رونق مدارس گشت فقط

فتح القدر از امام کمال الدین بن الملک نہایت مستند
و با حکت شش شہر و معروف اور آخرین تکرار
زین الدین آندی کامل چار جلد ششم
ہدایہ - ماشیہ نہایت عمدہ و کامل و فائدہ
بخش مولانا محمد بن حبیبی مرحوم ہر چار جلد کامل
دو جلدات میں بشرح ذیل -
۱۔ جلدین اولین عبادات میں -
(۲) جلدین آخرین سلطنت میں -
فتاویٰ عالمگیری - ہر چار جلد
کامل در جلد -

ہدایہ مع شرح الکفایہ - از سید
جمال الدین کرمانی بہت معروف و
مستند اول چار جلد میں اس شرح ہدایہ پر
حاشیہ بہت مستند لکھے گئے ہیں -
بہ تفصیل ذیل -
ایضاً - جلد اول و ثانی تا آخر کتاب -
ایضاً - جلد سوم و چہارم تا آخر کتاب -

فتاویٰ قاضی جان مع سرجمہ - از امام
قاضی حسن بن منصور قاضی خان مستند متقدم
معروف متداول دو جلد کامل -

شرح وقایہ - از امام صدر الشریعہ علی قاسم
مع کامل حاشیہ ذخیرۃ العقبیٰ بوسع ابن
حبیب علی -

شرح وقایہ خرو - مع دائرہ ہند و شوساظم
ذخیرۃ العقبیٰ - حاشیہ شرح وقایہ از یوسف
بن یحییٰ علی متداول معروف -
اخبار و النظائر - مع شرح حموی معروف

عن ابی داؤد - ہر چار جلد کامل و جلدین از
علی بن اثنیث داخل محل سہ معروف - جدید الطبع
و کامل الخیرات - باریہ فارسی و اسامی متبرک
خواص اسامی معروف -
زاد المسبیل الی الجنۃ و السبیل - ذخیرۃ
احادیث مفلا فافلام بیکی -
عصر الخیرات - باریہ و در حکیم علی صاحب دی -

اصول الفقہ عربی

قایہ تحقیق شرح حسامی - از مولانا محمد المغزی
بکامی معروف و متداول -
توضیح تلویح - از صدر شریعت علامہ قفازانی
مع کامل حاشیہ از حسن حبیبی و شیخ الاسلام و
ملا خسرو نہایت نایاب مجموعہ مطبوعہ جنوری ۱۳۱۵
حسامی - از مولانا حسام الدین -
شرح مسلم القیوت - از علامہ اسلام نہایت
فیض و معروف و مستند شرح -
اصول الشاشی معنی کسی بمصول الشاشی از
علامہ حسن حبیبی مرحوم -

فقہ عربی

ابوالمکارم - شرح مختصر وقایہ از محمد الدین
محمد معروف -
بر جندی شرح مختصر وقایہ از مولانا محمد العلی
بر جندی متبرک شرح -
جامع الرموز شرح مختصر وقایہ از فاضل محمد
قستانی متداول -
فتح القدر - پینانی پر ہدایہ اور تحت میں حاشیہ

فقه فارسی

برای بهشتانی بر اصل عربی و تحت بین ترجمه
فارسی مع شرح از علامه کلاهی جلد ۱
متداول بود و جلد ۲
شرح سفر السعادت - از مولانا محمد غفرانی
چهار جلدی - سی و نایه اشعار از علامه شهید
بدر که قباله - احکام جمعه از مولوی محمد السلام
بیان - در حکم نماز و حق از علامه حسین الدین
بدایع منظوم - مسائل فقه فارسی از ملا نظام علی
تمام حق - مشهور درسی شرح شریعت الدین بخاری
مائمه مسائل - مسائل از ملا محمد رکن الدین
شرح و قایه فارسی - مع حاشیه مفتی الامیر از شاه
محمد باقر محدث دهلوی

مسکک المتقین - مرغوب علامه ولایت
از مولوی الدیار خان

فتاویٰ بر همنه - جامع ابواب فقه از مفتی نصیر الدین
قدوری - مترجمه و لایا ابوالقاسم

شرح فقهی مختصر و قایه - از عبدالرحمن جامی
کنز فارسی - از مفتی نصیر الدین کرمانی مختصر و قایه
بالا بدین - از قاضی شاد محمد رحیم الله مع وصیت ندر
شرح مختصر و قایه کور میری - از مولانا
بلال الدین عرقندی

رساله تنبیه الافسان - در علت حدوث بانوان
رساله قاضی قطب - ذکر ایان و ارکان

مستند متداول -
کلام - از سید محمد محسنی جدید

کنز الدقائق - مختصر متداول درسی کتاب
مختصر المحتاف - شرح کنز الدقائق مشهور متداول
عینی شرح کنز الدقائق - مختصر هر چهار جلد
مستند معروف متداول دو جلدی -
(۱) جلدین اولین عبادات دین -
(۲) جلدین باقی عبادات دین -

مختصر و قایه مختصر - از علامه محمد باقر
درسی متداول -
عمدة البصائر - فی مسائل الفضايلة
از مولوی تراب علی مرحوم

قدوری مختصر - تالیف امام ابوالحسن
متداول -

علم الفرائض عربی

سراجیه مختصر - متن معروف درسی مطبوعه نظامی
خلاصه الفرائض - از مولوی نسیم الله

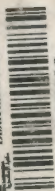
علم منطق فارسی

شرح فارسی سیر زاهد رساله - از ملا علاء الدین
شرح تندیب درسی - تندیب کی شرح بر زبان فارسی

حدیث فارسی

اشعه الاسماء - حامل المتن شرح مشکوٰۃ از مولانا
حدیث بر ملائی دهلوی چهار جلدی متن درسی مع ترجمه

Bibliotheca Alexandrina



0399188